

**T.C.
SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI**

İBN ARABÎ'DE MİSTİK SEMBOLİZM

DOKTORA TEZİ

**DANIŞMAN
Doç. Dr. Şahin FİLİZ**

**HAZIRLAYAN
Tahir ULUÇ**

KONYA-2005

BU TEZ, TÜRKİYE BİLİMLER AKADEMİSİ'NİN “SOSYAL BİLİMLERDE
YURTIÇİ-YURTDİŞİ BÜTÜNLEŞTİRİLMİŞ DOKTORA BURS PROGRAMI”
KAPSAMINDA DESTEKLENMİŞTİR.

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR

ÖNSÖZ

GİRİŞ

1. MİSTİSİZMİN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ.....	- 1 -
1.1. <i>Mistisizmin Tanım ve Tarihi</i>	- 1 -
1.2. <i>Mistisizm-Din İlişkisi</i>	- 6 -
1.3. <i>Mistisizm-Tasavvuf İlişkisi</i>	- 10 -
1.4. <i>Mistik Tecrübenin İfadesi</i>	- 15 -
2. SEMBOLÜN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ.....	- 22 -
2.1. <i>Sembol-İşaret İlişkisi</i>	- 31 -
2.2. <i>Sembol, Allegori ve Metafor Arasındaki İlişki</i>	- 34 -
3. DİNİ SEMBOLİZM.....	- 37 -
4. İBN ARABÎ'NİN MİSTİK ŞAHSİYETİ.....	- 39 -
5. İBN ARABÎ'NİN DİL STRATEJİSİ.....	- 51 -
6. FELSEFE-TASAVVUF İLİŞKİSİ.....	- 64 -
7. İBN ARABÎ'NİN VARLIK FELSEFESİ.....	- 66 -

BİRİNCİ BÖLÜM

AYNA SEMBOLİZMİ

1. AYNA SEMBOLİZMİNİN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ.....	- 76 -
2. İBN ARABÎ FELSEFESİNDE AYNA SEMBOLİZMİ.....	- 88 -
2.1. <i>Tanrı-Âlem İlişkisi</i>	- 88 -
2.2. <i>İnsân-ı Kâmil</i>	- 100 -
2.3. <i>İnsanın Fiilleri</i>	- 108 -
2.4. <i>Berzah, Hayâl, 'Amâ (Bulut)</i>	- 114 -
2.5. <i>Kalp</i>	- 127 -

İKİNCİ BÖLÜM

HARF SEMBOLİZMİ

1. HARF SEMBOLİZMİNİN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ.....	- 137 -
2. İBN ARABÎ FELSEFESİNDE HARF SEMBOLİZMİ.....	- 143 -
2.1. <i>Fonetik Harfler</i>	- 143 -
2.1.1. <i>Varlık Felsefesi</i>	- 145 -
2.1.2. <i>Harflerin Sıfatları ve Varoluşsal Karşılıkları</i>	- 149 -
2.1.3. <i>Yaratma ve Konuşma</i>	- 158 -
2.2. <i>Alfabetik Harfler</i>	- 161 -
2.2.1. <i>Varlık Mertebeleri</i>	- 165 -

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

IŞIK SEMBOLİZMİ

1. IŞIK SEMBOLİZMİNİN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ.....	- 184 -
2. İBN ARABÎ FELSEFESİNDE IŞIK SEMBOLİZMİ.....	- 199 -
2.1. <i>Varlık Felsefesi</i>	- 199 -
2.2. <i>Tanrı-Âlem İlişkisi</i>	- 206 -
2.3. <i>Sudûr Nazariyesi</i>	- 211 -
2.4. <i>Mümkünlerin Statüsü</i>	- 217 -
2.5. <i>Bilgi Felsefesi</i>	- 224 -
2.6. <i>Ruh ve Nefis</i>	- 232 -

SONUÇ.....	- 240 -
------------	---------

BİBLİYOGRAFYA.....	246
--------------------	-----

KISALTMALAR

Bkz.	Bakınız
çvr.	Çeviren
Ed.	Editör
<i>DİA</i>	Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
krş.	Karşılaştırınız
s.	Sayfa
tsz.	Tarihsiz
vd.	Ve devamı

ÖNSÖZ

Muhyiddîn İbn Arabî, daha hayatta iken eserleri ve fikirleri ile dikkatleri üzerine çekmiş önemli bir sûfî düşünürdür. Tasavvufî hayatla oldukça erken bir yaşta tanışan ve diğer sûfîlerin çoğu kez uzun riyazetler sonucu elde ettiği tecrübe ve bilgilere doğuştan sahip olduğu mistik kabiliyeti sayesinde çok kısa zamanda ulaşan İbn Arabî, mistik mizacına ek olarak parlak bir zihne ve geniş bir hayâl gücüne sahiptir. O, entelektüel kabiliyetini zamanının önde gelen âlimlerinden klasik dinî ilimler tahsil ederek ve mistik yeteneklerini de pek çok şeyhle sohbet ederek geliştirmiştir.

İbn Arabî Endülüs'ten başlayarak, Türkistan bölgesi hariç, neredeyse bütün İslam ülkelerini gezmiş; Arabî, Kuzey Afrika, Arabistan, Mısır, Anadolu ve Suriye gibi bölgelerin en önemli dinî ve kültürel merkezlerinde kalmış; ilim, fikir ve tasavvuf adamları ile etkileşimde bulunmuştur. Başlangıcı da, kendi iddiasına göre, ilâhî bir işaretle olan ve hayat boyu süren bu ilmî ve tasavvufî seyahatler, onun fikrî ve tasavvufî gelişimine katkıda bulunduğu gibi, sürekli olarak düzelttiği ve mükemmelleştirdiği tasavvufî-felsefî öğretilerine yaymasına imkân sağlamıştır.

Bir ömür boyu süren mistik ve entelektüel çabalarının ürünlerini diğer insanlarla paylaşmakta cömert davranan İbn Arabî, birkaç sayfalık risaleciklerden *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* gibi dev eserlere uzanan beş yüze yakın eser telif etmiştir. Sanki o, tecrübe etmek, düşünmek ve de yazmak için dünyaya gelmiştir. İlmî genişliği, tasavvufî derinliği, fikrî keskinliği, hayal gücünün enginliği ve edebî dehası ile İbn Arabî, İslam tasavvuf ve fikir geleneğinde 'Şeyh-i Ekber' (En Büyük Şeyh) lakabı ile bilinir olmuştur.

İbn Arabî, yaşarken ve öldükten sonra her dönemde ve her anlamda, müspet veya menfî, merkezde yer almış ve gündemde kalmış bir şahsiyettir. Yani, doğru bir 'Şeyh-i Ekber' portresi çizmek için, merkezdelik ve öndelik karakteristiği bu portrenin en hâkim rengi ve en kalın çizgileri olmalıdır. Onun eserleri, sağlığında bile, döneminin önde gelen

ilim ve fikir adamlarının ilgisini cezbetmiştir. Şeyh'e olan bu ilgi tarihsel süreçte bir takım sektelere uğramakla birlikte, gücünden ve canlılığından bir şey yitirmemiştir.

Bu ilgi, modern zamanlara gelindiğinde katlanarak devam etmiştir. Diyebiliriz ki, geçen yüzyıl, İbn Arabî düşüncesi için bir rönesans niteliğinde olmuştur. Onun irili ufaklı bütün eserlerinin envanteri çıkarılmış; *el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye* ve *Fusûsu'l-Hikem* başta olmak üzere eserleri tahkik edilerek basılmıştır. İbn Arabî'nin eserlerini yazdığı Arapça'da, yine Türkçe ve Farsça gibi diğer iki önemli İslam dilinde onun hakkında biyografik ve monografik eserler telif edilmiş; eserleri son iki dile tercüme edilmiştir. Aynı ilgi Batı dünyasında da yaşanmış; Şeyh'in eserleri, başta İngilizce ve Fransızca olmak üzere Avrupa dillerine çevrilmiş, hakkında ciddi araştırmalar yapılmıştır.

Düşünüre olan klasik ve modern, Doğulu ve Batılı ilgiden önemce aşağı kalmayacak bir başka konu ise, onun eserlerinin anlaşılmasında ve felsefî teknikler kullanılarak teşrih ve tahlil edilmesinde yaşanan sıkıntıdır. İbn Arabî'nin eserlerini ve fikirlerini anlama zorluğu, ilk olarak onun çağdaşlarında ve hatta müridlerinde görülmeye başlamış, Ortaçağlar boyunca devam etmiş ve günümüze kadar ulaşmıştır. Modern zamanlarda yazılan genel İslam düşüncesi alanındaki eserlerde ve özelde İbn Arabî ile ilgili çalışmalarda bu anlama ve ifade etme sorunu şu veya bu şekilde hep kendini göstermiştir. Bu sıkıntının temelinde ise ilk olarak, Şeyh'in düşünce sisteminin mistik tabiatından kaynaklanan zorluğu yatmaktadır.

İbn Arabî, 'vahdet-i vücûd' olarak bilinen felsefesini tek bir eserinde sistemli bir biçimde değil, dağınık olarak, kısa işaretlerle ve çoğu zaman sembollerle anlatmıştır. O, bu yolu kendisinin bilinçli olarak seçtiği ve geliştirdiği bir strateji olarak betimlemektedir. Amatör bir İbn Arabî okuyucusu veya vahdet-i vücûd düşüncesinin belli bir yönünü araştıran bir akademisyen, Şeyh'in belli başlı eserlerini okumak meşakkatini göze alabilir ve bunun sonucunda önce onun düşünce ve terminolojisine yakınlık kazanır, sonra da ne demek istediğini belli bir derecede anlayabilir. Fakat bu, işin sadece bir boyutudur. Diğer boyutu ise, en az anlamak kadar müşkül olan, Şeyh'in düşüncesini açıklamak ve ifade etmektir.

İbn Arabî, düşüncesini kavramsal bir dille felsefî bir formülasyon halinde ortaya koymamış; tefsir ve fıkıhla ilgili konular, tasavvufî haller ve makamlar, kozmoloji, anjeloloji ve Kutuplar hiyerarşisi gibi pek çok konu arasına serpiştirmiştir. Yine o, doğal

olarak felsefesini anlatırken, bu alan ve konuların dil ve terminolojisini kullanmıştır. Fakat Şeyh, bu dil ve terminolojiyi olduğu gibi almamış, onları kendi mistik felsefesini taşıyacak uygun bir yapıya, yani sembollere, dönüştürdükten sonra kullanmıştır. Bu dilin, anlama sırasında bir problem oluşturduğu kabul edilecek olursa, şüphesiz bu problem açıklama ve ifade etme sürecinde daha da büyümektedir. Çünkü tasavvufî tecrübesine olan doğrudan ilişkisi sebebiyle zaten zor olan bir düşünce, sembolik ortama aktarılmakla daha da çetrefilleşmiştir. Dolayısıyla bu felsefeyi, bütün bir karakterini korumak şartıyla, kendi sembolik-dilsel ortamından kopararak kavramsal dil içinde yeniden formüle etmek neredeyse imkânsız olmaktadır. Çünkü Şeyh'in kullandığı dilde, basit ve yapay metaforik dilin aksine, 'zarf' ve 'mazruf' birbiriyle ayrılmaz biçimde kaynaşmış ve bütünleşmiştir.

Bu durumda Şeyh'in felsefesi nasıl anlaşılacak ve 'açıklanacak'tır? Bize göre bu iş, İbn Arabî'nin felsefesi ve dili üzerinde yapılacak eşzamanlı bir çalışma ile gerçekleştirilebilecektir. Bu çalışmanın amacı da, işte bu zarf ve mazrufu birini diğeri adına feda etmeden açıklamaktır.

Bu çalışmamızda, Şeyh'in felsefesini açıklarken en sık biçimde müracaat ettiği üç sembol üzerinde durduk. Bunlar; 'ayna', 'harf' ve 'ışık' sembolleridir. Bu üçünü, 'metafor' veya 'allegori' değil 'sembol', çalışmamızı da 'İbn Arabî'de Mistik Sembolizm' olarak isimlendirişimizin nedeni, İbn Arabî'nin düşüncesi ile dili arasındaki bu güçlü bağıdır. Bir başka deyişle, nasıl ki sembollerle sembolize ettikleri hakikatler arasında doğal ve ayrılmaz bir ilişki varsa, yine sembollerin dile getirdiği hakikatler kavramsal dille açıklanamıyorsa, İbn Arabî'nin düşüncesi ile kullandığı sembolik dil arasındaki ilişki göz önünde bulundurulmadan onun fikirleri tam olarak anlaşılamaz ve açıklanamaz.

Bu çalışmada dayandığımız temel kaynak *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'dir. Çünkü *Fütûhât*, İbn Arabî'nin felsefesini en ayrıntılı biçimde işlediği ve en hacimli eseridir. Dahası, bu üç sembol bu eserde çok sık ve geniş biçimde kullanılmıştır. *Fütûhât*'ın İbn Arabî düşüncesi ile ilgili olarak yapılan Türkçe çalışmalarda anlaşılabilir sebeplerden dolayı hak ettiği ilgiyi görememesi, bu eser üzerinde yoğunlaşmamızın bir başka sebebidir.

Çalışmamız giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Girişte, sonraki bölümlerde sıkça kullanacağımız temel terimleri ele almaya çalıştık. 'Mistisizm' sözcüğünün literal ve terminolojik anlamı, tarihsel gelişimi, mistik tecrübenin ifadesi sorunu ve mistisizm-tasavvuf ilişkisi üzerinde durmaya çalıştık. Daha sonra 'sembol' terimini ve sembolle

ilişkili olan işaret, metafor ve allegori terimlerini ele almaya çalıştık. İbn Arabî'nin mistik şahsiyetinin belirginleşmesi için onun birkaç tasavvufî tecrübesinden bahsettik. Bu tecrübelerin, eserlerinde kullandığı dil ve üslup üzerindeki etkisini göstermeye gayret ettik. İbn Arabî'nin 'işaret ilmi' olarak isimlendirdiği fenomenle sembolizm arasındaki ilişkiyi göstermeye çalıştık. Son olarak İbn Arabî'nin felsefesinden anahatlarıyla bahsettik.

Birinci bölümde 'ayna sembolizmi'ni incelemeye çalıştık. İbn Arabî'ye gelinceye kadar aynanın dinî ve mistik geleneklerdeki kullanım seyrinden bahsettik. Daha sonra İbn Arabî'nin yaratma, Tanrı-âlem ilişkisi, mümkünlerin statüsü ve insân-ı kâmil gibi ayna sembolüne dayanarak anlattığı konuları inceledik.

İkinci bölümde 'harf sembolizm'ini incelenmeye, harflerin dinî ve mistik geleneklerde taşıdığı anlamlardan bahsetmeye çalıştık. Sonra İbn Arabî'nin, harflerin ve kelimelerin oluşumu ile varlıkların oluşumu arasında kurduğu ilişkiyi incelemeye çalıştık. Son olarak varoluşsal mertebelerle harfler arasında kurulan benzerlik üzerinde durmaya çalıştık.

Üçüncü bölümde 'ışık sembolizmi'ni tahlil etmeye, ışığın felsefî ve tasavvufî gelenekteki kullanımını ele almaya çalıştık. Sonra İbn Arabî'nin ışıkla varoluş arasında kurduğu ilişki üzerinde durduk. Işık sembolizminin Tanrı-âlem ilişkisi, sudûr nazariyesi, mümkünlerin statüsü ve psikoloji konularındaki kullanımlarını incelemeye çalıştık.

Sonuç bölümünde, İbn Arabî'nin düşüncesi ile dili arasındaki ilişkiye dair genel bir değerlendirme yaptık.

Bu çalışma süresince pek çok kişi ve kurumdan yardım aldım. Onların her birine olan şükran duygularım sözle ifade edilemeyecek kadar büyüktür. İlk olarak bu çalışmayı Yurtiçi Yurtdışı Bütünleştirilmiş Doktora Burs Programı (BDBP) projesi olarak kabul eden ve bu program doğrultusunda Hartford Seminary'de (ABD) araştırmalarda bulunduğum yedi ay boyunca beni cömertçe destekleyen Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA)'ne teşekkürlerimi sunarım. Hartford Seminary'de danışmanlığımı üstlenen ve hiçbir yardımı esirgemeyen sayın Professor İbrahim M. ABU-RABI beye ve ailesine olan şükran borcum sözle geçiştirilemeyecek kadar büyüktür.

Doktora danışmanım sayın Doç.Dr. Şahin FİLİZ beye en derin şükranlarımı sunarım. Ona, bu çalışmayı pek çok kez okuması ve düzeltmesi yanında, keskin anlayış ve kavrayışını da benimle paylaşmak inceliğinde bulunmasından ötürü teşekkürlerimi sunmak

benim için bir zevktir. Sayın Prof.Dr. Mehmet AYDIN beyin bu çalışmanın her aşamasında payı vardır. Bu yüzden kendilerine olan şükrân hislerim hudutsuzdur. Sayın Prof.Dr. Hüsamettin ERDEM beye zengin kütüphanesinden ve eleştirel bakış açısından yararlanmama izin verdiği için şükranlarımı sunarım. Çalışma süresince hep diyalog içinde olduğum ve İbn Arabî düşüncesi hakkındakiengin bilgi ve anlayışını istifademe sunan sayın Doç.Dr. Dilaver GÜNER beye müteşekkirim. İbn Arabî'nin kozmoloji nazariyesini anlamakta sıkıntı yaşadığım anlarda yardımına başvurduğum sayın Yrd.Doç.Dr. İsmail TAŞ beye de teşekkür etmeliyim. Son olarak metinlerin çözümünde Arapça'ya olan derin vukûfiyetini ve güler yüzünü hazır bulduğum sayın Yrd.Doç.Dr. Seyyit BAHÇIVAN beye müteşekkirim.

Tahir ULUÇ
Konya–2005

GİRİŞ

1. MİSTİSİZMİN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

Günlük konuşmalardan en ciddî fikrî yazılara kadar konuşmacının veya yazarın hakikatini tam olarak anlayamadığı veya yeterince dile getiremediği herhangi bir şey hakkında çoğu kez ‘çok’ pekiştime edatı eşliğinde ‘mistik’ sıfatını kullandığına hepimiz şahit olmuşuzdur. Bu terim, hayrete ve dehşete düşüren bir tabiat olayının tasvirinden bireyin yaşamış olduğu derin ve karmaşık duyguların tavsifine kadar uzanan çok geniş bir anlam yelpazesinde kullanılmaktadır. Bu yüzden mistik kelimesi, günlük hayatın dışında ve ötesinde olan veya öyle olduğu farz edilen, bu özelliğinden dolayı karşı karşıya kalanın kendisinin anlamak ve başkalarına açıklamakta güçlük çektiği her türlü esrarengiz olgu, olay, durum ve fikir hakkında kullanılır olmuştur.

Tıpkı diğer terimler gibi kullanıldığı anlam ve bağlamın genişlemesine paralel olarak mistisizm terimi de semantik derinlik ve kesinliğinden çok şey kaybetmiştir. Bu yüzden bir okuyucu veya dinleyicinin bu terimi kullanan yazar veya konuşmacıdan onunla tam olarak ne kastedtiğini sormaya hakkı vardır.

1.1. Mistisizmin Tanım ve Tarihi

Mistisizm teriminin kullanıldığı ve bizi asıl ilgilendiren bağamlardan birisi de bireyin Yüce Hakikat’ın doğrudan şuuru ile neticelenen yoğun ve akıl üstü duygusal tecrübesidir. W. R. Inge’in (ö. 1954) 1899’da mistisizme ilişkin yirmi beş tanım sıralayışı¹ bu terimle ilgili olarak –oldukça spesifik bir alanda kullanıldığında bile- anlamlı ve kapsayıcı bir tanıma ulaşmanın zorluğuna işaret etmektedir. Mistisizmin kapsamlı ve anlamlı bir tanımının yapılmasında karşılaşılan güçlüğü iki temel sebebi vardır:

1. ‘Mistisizm’ kelimesinin modern terminolojik anlamı ile kök anlamı arasında tatmin edici bir bağın kurulamayışı.

2. Terimin, Eski Yunan’dan başlayarak günümüze ulaşmaya değin köklü bir semantik dönüşüme uğraması.

¹ Louis Dupré, “Mysticism”, *The Encyclopedia of Religion*, Ed. Mircea Eliade, MacMillan Publishing Company, New York 1987, X/245.

Bir kısım sosyal bilimciler, mistisizmin etimolojik şeceresinin onu anlama ve tanımlamada dikkate değer bir katkısı olmadığını öne sürerler.² Ne var ki, bu terim üzerindeki sis perdesini kaldırmada yine terimin etimolojisine ve tarihî gelişimine inmekten başka çıkar bir yol görünmemektedir. Bu yüzden ilk olarak kelimenin etimolojisini ve tarihsel gelişimini kısaca ele alacağız, sonrasında mistik tecrübe ve şuur-bilgi bakış açısından yapılmış mistisizm tanımları üzerinde durmaya çalışacağız.

‘Mistisizm’ kelimesi, Hind-Avrupai bir kök olan ‘mu’ dan türemiştir. Kelimenin sözlük anlamı, dile getirilemeyen sesleri taklit etmektir. Latince’de sessiz ve dilsiz anlamına gelen ‘mutus’ ismi, gözleri ve dudakları kapamak anlamındaki Yunanca ‘myein’ fiilinden türemiştir. Bu fiilden de, gizem anlamına gelen ‘mysterion’, gizemlerin kendisine açıklandığı kimse mânâsındaki ‘myster’ ve gizemli kişi veya şey anlamına gelen ‘mystikos’ türemiştir.³ Buna göre mistisizm kelimesinin ‘sessizlik’ ve ‘gizem-gizlilik’ olmak üzere iki temel anlamı olduğunu söyleyebiliriz.

Mistisizmin gizem ve gizlilik anlamının köklerini Eski Yunan’daki ‘gizem dinleri’nde (mystery religions) buluyoruz. Grekçe ‘mustéria’⁴ veya ‘mystérion’ kelimesinden türeyen ‘mystery’ (sır, gizem), genelde çoğul olarak kullanılır ve dinî ayinler anlamına gelir. Fakat ‘mister’in bu kullanımdan türediği kesin değildir. Sır kültürleri Helenistik ve Romen dünyalarda, klasik dinin iflası sonucu doğan dinî açlığa cevap verdiğinden ötürü oldukça yaygınlaşmıştır. Bu kültürler Eski Yunanlılar’a oldukça egzotik görünmüş ve bu yüzden pek çok kişiyi cezbetmiştir.⁵

Sır dinlerinde çifte bir gizlilik vardır. Bu da terimin içerdiği iki anlama dayanmaktadır: Mister, hem sırlara hem de gizli bir kutlamaya ve sadece müntesiplere (initiate) açık olan ayinlere işaret eder. Buna göre misterler, diğer resmi inançlardan karakterce farklı olan özel bir dinî tezahüre delalet eder.⁶

² Bkz. Heribert Fischer, “Mysticism”, *Encyclopedia of Theology, The Concise Sacramentum Mundi*, Ed. Karl Rahner, New York 1989, s. 1004; Dupre, “Mysticism”, X/245.

³ Cavit Sunar, *Tasavvuf Tarihi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1975, s. 1 vd; Everth H. Cousins, “Bonaventure’s Mysticism of Language” (*Mysticism and Language*, Ed. Steven T. Katz, Oxford University Press, New York 1992 içinde), s. 236.

⁴ Kurt Rudolph, “Mystery Religions”, maddeyi Almanca’dan İngilizce’ye çevr. Matthew J. O’Connell, *The Encyclopedia of Religion*, Ed. Mircea Eliade, MacMillan Publishing Company, New York 1987, X/230.

⁵ John McKenzie, *Dictionary of the Bible*, Macmillan Publishing Company, New York 1965, s. 595.

⁶ Rudolph, “Mystery Religions”, X/230.

Misterlerin diğ er gizlilik anlamı, i erdiğı gizli bilgilerdir. Misterlerin eşyanın b atın i bilgisini ve il    bilgiyi kazandıracağına ve bu bilgi sayesinde kişinin ezeliyetle yeniden buluşacağına inanılmıştır. Bu yüzden mistiğ in amacı, f  n i dünyadan ebed i  leme geçmektir. Bunun yolu da kabul ayinleridir.⁷

Salıklar bu intisap gereğince, katıldıkları gizli ayinlerde icra edilen pratikler ve kendilerinin yaşadığı tecrübeler konusunda dudaklarını ebediyen mühürlemek gibi ağır bir vecibeye muhataptırlar. İddiaya göre, bu yasak o denli etkili olmuştur ki, sayısız Yunan ve Roma vatandaşı altı asrı aşkın bir zaman zarfında Eleusinian sırlarına⁸ kabul edilmelerine rağmen, küçük istisnalar hariç, bu sırları işşa etmemişlerdir. Bu yüzden, mister ayinlerine ve sırlarına ilişkin oldukça sınırlı bir bilgiye sahibiz.⁹

Mistisizm teriminin ikinci anlamı olan sessizliğı gelince, bu kullanım Yeni-Platoncu etki altında ortaya çıkmıştır. Yeni-Platoncu nazariyede ‘mistik’ ismi, sessizlik ve özellikle de sözsüz tefekküre (contemplation) işaret eder olmuştur.¹⁰ Kelimenin bu anlamı, Hristiyan bağlamda daha da belirginleşmiştir.

Mistisizm teriminin Hristiyan literatüre 5. ve 6. yüzyıllarda yaşamış Pseudo-Dionysius’un *Theologie Mystica* adlı risalesi aracılığıyla girdiğı söylenir. Dionysius’un bu eseri Ortaçağ Hristiyan ilahiyat ları üzerinde öylesine derin bir tesir icra etmiştir ki, *Theologie Mystica* Tanrı hakkında kişiye özel bilgi ve kavrayışın teknik terimi haline gelmiştir. Bu terim ile birlikte ‘contemplation’ (tefek  r) de aynı m   n y i ifadede kullanılmıştır.¹¹ Ancak ikinci terimle, daha çok, alışılmış ibadetler dışındaki spiritüel tecrübenin oldukça gelişmiş biçimine işaret edilmiştir.¹² Bundan da ‘mistisizm’

⁷ Sunar, *Tasavvuf Tarihi*, s. 1, 51; şahin Filiz, “Mistisizm ve Tasavvuf Arasındaki Temel Farklar (Felsefi Bir Yaklaşım)”, *Diyanet İlmî Dergi*, cilt: 30, sayı: 1, Ocak-şubat-Mart 1994”, s. 104.

⁸ Bu kült, Atina yakınlarındaki Eleusis’te doğmuş ve klasik zamanlarda Atina’nın devlet dinine dahil edilmiştir. Bu sır, Yunan mitolojisinde Yeryüzü Tanrıcası Demeter’in kızı Proserpine’e Yeraltı Dünyası Tanrısı Pluto’un tecavüz etmesi ve Demeter’in Proserpine’i yılın bir yarısında eski sağlığına kavuşturması mitine dayanır. Bu mit, büyüme döngüsünü ve hayatın her yıl yenilenişini temsil eder. Bu k lte katılanların yenilenme ve büyüme döngüsüne dahil olduklarına ve kendilerine hayat ve bereket verildiğıine inanılır. Bkz. McKenzie, *Dictionary*, s. 595.

⁹ Cousins, “Bonaventure’s Mysticism of Language”, s. 236; McKenzie, *Dictionary*, s. 595.

¹⁰ Dupr , “Mysticism”, X/245.

¹¹ Jacques Maritain, *Distinguish or to Unite the Degrees of Knowledge*, New York 1959, s. 266–9.

¹² Julia Ching, “The Mirror Symbol Revisited” (*Mysticism and Religious Traditions*, Ed. Steven T. Katz, Oxford University Press, New York 1983 içinde), s. 226–7; Everth H. Cousins, “Francis of Assisi and Christian Mysticism” (*Mysticism and Religious Traditions*, Ed. Steven T. Katz, Oxford University Press, New York 1983 içinde), s. 164–165.

kelimesinin modern terminolojide sahip olduğu ‘kişiyeye özel Tanrı bilgisi’, yani ‘marifet’ veya ‘gnosis’ anlamında ilk kez Dionysius tarafından kullanıldığı sonucu çıkmaktadır.

Ortaçağ Batı Avrupa’sında Latince sıfat ‘mysticus’, Hristiyanlığa ait kutsal metinlerin yorumlanması ile alakalı özel bir anlam kazanmıştır. Hristiyan ilahiyatçıların yazılarında bu terim, kutsal metnin bâtinî ve sembolik anlamına işaret eder olmuştur. Böylece Ortaçağda ‘mysticus’ kelimesi, metnin zâhir sözlük anlamının altındaki gizli mânâyâ işaret etmekle orijinal Grekçe kökünü yansıtmıştır.¹³ Hristiyan bağlamda ilkin kutsal metnin gizli bâtinî anlamı için kullanılan bu terim, anlam genişlemesine uğrayarak zamanla bütün bir manevî hakikati ifade eder olmuştur.¹⁴

Modern zamanlara gelindiğinde ‘mistisizm’ sözcüğü, ‘Tanrı ile birleşme’ ve ‘insanın kemâle ermesi’ olarak kavramsallaştırılan Hristiyan irfanının en yüksek evresine isim olmuştur. Hristiyan mistikleri kemâle erme sürecini üç evrede tasvir ederler; ‘tasfiye’ (purification), ‘aydınlanma’ (illumination) ve ‘mistik tecrübe’ (mystical experience).¹⁵ Bunlardan ilki müptedîlerin, ikincisi mutavassıtların, üçüncüsü ise müntehlîlerin ve kemâle erenlerin mertebesidir.¹⁶

Mistisizme ilişkin bu etimolojik ve tarihsel bakış, onun ilk olarak eski Yunan’da sırrî cemiyetlere kabulden sonra cemiyetin tertip ettiği ayinler hakkında başkalarına konuşmamak anlamına geldiğini, daha sonraki dönemlerde Pseudo-Dionysius’un eserleri marifetiyle semantik bir dönüşüm geçirerek gnostisizme denk bir anlam kazandığını ortaya koymaktadır.

Modern zamanlarda mistisizm hakkında pek çok tanım girişiminde bulunulduğunu ifade etmiştik. Fakat bu tanımlarda, Rudolf Otto’nun (ö. 1937) deyiimiyle korku ve hayranlık¹⁷ uyandıran Yüce Varlık’la olan samimi ve doğrudan ilişki tecrübesi temel bir

¹³ Cousins, “Bonaventure’s Mysticism of Language”, s. 237.

¹⁴ Dupré, “Mysticism”, X/246.

¹⁵ Orfık inançlardaki benzer safhalar için bkz. Mehmet Ali Aynî, *Tasavvuf Tarihi*, sadeleştiren ve yayıma hazırlayan Hüseyin Rahmi Yananlı, Kitabevi, İstanbul 1992, s. 78 vd; Sunar, *Tasavvuf Tarihi*, s. 64–7; Cavit Sunar, *Mistisizmin Ana Hatları*, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara 1966, s. 56 vd.

¹⁶ Carl A. Keller, “Mystical Literature” (*Mysticism and Philosophical Analysis*, Ed. Steven T. Katz, Sheldon Press, London 1978 içinde), s. 75.

¹⁷ Rudolf Otto, *The Idea of the Holy*, İngilizce’ye çevr. John W. Harvey, Oxford University Press, New York 1958, s. 13, 31.

unsur olarak yer almıştır.¹⁸ Bu çalışmada da, mistik terimi hem böylesi tecrübeler, hem de bu tecrübeyi yaşayan kişiler anlamında kullanılacaktır.

Mistisizm tanımlarında iki temel bakış açısı vardır: Bunlardan ilkinde mistik tecrübe sonrasında elde edilen bilgi merkeze alınır. ‘Epistemolojik mistisizm tanımları’ olarak isimlendirebileceğimiz bu tanımlar, mistik tecrübenin kendisinden ziyade bu tecrübe sonrasında elde edilen bilginin doğası ve elde ediliş biçimi üzerinde dururlar.¹⁹

Bilgi merkezli mistisizm tanımları kategorisine dâhil edilebilecek olan felsefî yönelimli mistisizm tanımlamaları, mistik bilgiyi çoğu kez olumsuz terimlerle tasvir eder. Yüce Hakikat’in anî ve doğrudan idrâki herkesçe tecrübe edilen bir durum olmadığından, mistik bilgi, ortak insanî bilgi elde etme aracı ve süreci olan algı ve düşünmenin karşısına konularak tanımlanmaya çalışılmıştır.²⁰

Süreçlerle elde edilemeyen, duysal ve kavramsal olmayan bilginin söz konusu olduğu durumlarda ancak sezgiden bahsedilebilir. Bu durumlarla kavramsal bilgi durumları arasındaki önemli benzerlikten dolayı, sezgi çoğu kez mecâzî bir kavrayış olarak algılanmıştır.²¹ Mistik sezgi, perdesi kalkan kalp gözünün birden bire hakikati kavraması olarak tasvir edilmektedir. İşlenmemiş ve yorumlanmamış tecrübe olarak tanımlanabilecek bu veri üzerinde, hayâlin yardımıyla yapılan spekülasyon sonrasında ortaya mistik felsefe çıkmaktadır.²²

İkinci tür mistisizm tanımları, mistik tecrübenin kendisi üzerinde yoğunlaşır. Mistik tecrübe merkezli tanımlar, mistisizmi çoğu kez saf bir his olarak görürler. Örneğin Evelyn Underhill²³ ve Zaehner, mistisizmi, bilinçte gerçekleşen, kişiye özel, Tanrı ile birlik veya

¹⁸ *Harper's Bible Dictionary*, Ed. Paul J. Archtemeir, Harper & Row Publishers, San Fransisco 1817, s. 674.

¹⁹ Filiz, “Mistisizm ve Tasavvuf”, s. 111; Ian Richard Netton, “The Neoplatonic Substrate of Suhrawardî's Philosophy of Illumination: *Falsafa as Tasawwuf*” (*The Heritage of Sufism: The Legacy of Medieval Persian Sufism (1150–1500)*, Ed. Leonard Lewisohn, Oneworld Publications, Oxford 1992 içinde), II/253.

²⁰ Annemarie Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, çevr. Ergun Kocabıyık, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1999, s. 20; Marshall G.S. Hodgson, *İslam'ın Serüveni, Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih*, çevr. Ali Varlı-Metin Karabaşaoğlu, İz Yayıncılık, İstanbul 1993, II/251.

²¹ Renford Bambrough, “Intuition and Inexpressible” (*Mysticism and Philosophical Analysis*, Ed. Steven T. Katz, Sheldon Press, London 1978 içinde), s. 203.

²² Filiz, “Mistisizm ve Tasavvuf”, s. 112; Stephen H. Phillips, “Mystic Analogizing and the “Peculiarly Mystical”” (*Mysticism and Language*, Ed. Steven T. Katz, Oxford University Press, New York 1992 içinde), s. 124.

²³ Sunar, *Tasavvuf Tarihi*, s. 2.

birleşme tecrübesi olarak tanımlar. Zaehner'e göre mistik tecrübe, Mutlak Hakikat'le veya Mutlak Hakikat'te birliği gerçekleştirmektir.²⁴

Mistik tecrübenin objesi, onu diğer tecrübelerden ayıran en önemli karakteristiğidir. Bu tecrübeye birey, gündelik hayatın ötesinde bulunan duyuyüstü objelere ilişkin aracısız bir farkındalığa ulaşır. Bir başka deyişle mistik tecrübe; mistiğin kendisinin 'manevî idrâk' olarak kabul ettiği bir şuur ve farkındalıktır.²⁵ Bu farkındalık, felsefî mizaç ve ilgiye sahip bir mistikte gerçekleştiğinde, genelde her şeyin birliğine veya benliğin Tanrı ile bir olduğuna ilişkin sezgi biçimini almaktadır.²⁶

Bu bakış açısına göre mistik tecrübe, felsefe formunda yapılan bir kısım etkinliğe temel teşkil etmektedir. Örneğin Ian Netton, Yeni-Platonculuk'taki varlık evrelerini mistik yolculuğun merhaleleri olarak görür. Yine ona göre Yeni-Platonculuk'taki sudûr merdiveninin özü, saik yönünden mistik niteliklidir. Plotinus'ta sudûr merdiveni bir 'his merdiveni' biçimini alır. Nitekim Plotinus, sudûr sürecini Güneş'in aralıksız biçimde ürettiği ışığa benzetmiştir. Bu ışıklardan her biri kendisinin hemen yukarısındaki ilkeye duyduğu iştiağ tarafından hareket ettirilir veya o iştiağla doludur.²⁷

1.2. Mistisizm-Din İlişkisi

Mistisizmle din arasında çok yakın bir ilişki vardır. 'Mistik' olarak isimlendirilen kimseler, belli bir dinin mensubudurlar. Dinî inanç ve terminoloji, mistik tecrübenin oluşum ve ifadesinde belirleyici bir rol oynar.²⁸ Bu da belli bir dinî gelenek içinde yetişmiş bir mistiğin tecrübesinin, içerik ve ifade yönünden bir başka gelenekten gelen mistiğin tecrübesinden farklı olacağı sonucunu doğurmaktadır. Farklı dinlere mensup mistiklerin yaşadıkları tecrübelerin içeriği konusunda iki tür yaklaşım vardır: Bunlardan ilki farklı dinlere mensup mistiklerin tecrübelerinin hem içeriğinin hem de ifade biçiminin farklı olduğunu savunur. İkinci yaklaşım ise, mistik tecrübenin içeriğinin bütün geleneklerde benzer olmakla birlikte, her mistiğin tecrübesini kendi dinî geleneğine göre yorumladığını

²⁴ Parviz Morewedge, *Essays in Islamic Philosophy, Theology, and Mysticism*, The Department of Philosophy, The State University of New York at Oneonta, Oneonta 1995, s. 247.

²⁵ Phillips, "Mystic Analogizing", s. 123-4; Frederick J. Streng, "Language and Mystical Awareness" (*Mysticism and Philosophical Analysis*, Ed. Steven T. Katz, Sheldon Press, London 1978 içinde) s. 142.

²⁶ W. M. Pepperell Montague, *The Ways of Knowing or the Method of Philosophy*, London 1925, s. 54.

²⁷ Netton, "Suhrawardî's Philosophy", s. 249. Yine bkz. Aynî, *Tasavvuf Tarihi*, s. 180.

²⁸ Peter Moore, "Mystical Experience, Mystical Doctrine, Mystical Technique" (*Mysticism and Philosophical Analysis*, Ed. Steven T. Katz, Sheldon Press, London 1978 içinde), s. 110.

ve kendi dinî terminolojisi ile ifade ettiğini savunur.²⁹ Şimdi bu iki görüşü daha yakından inceleyelim.

Mistik gelenekler arasında farklılığı savunan araştırmacılar, ‘teistik dinler’ olarak isimlendirilen İslam, Musevilik ve Hristiyanlık’tan doğan mistisizmlerle Hinduizm, Budizm ve Taoizm gibi Uzak Doğu mistisizimleri arasında köklü bir fark olduğunu öne sürerler. Friedrich Heiler bu farklılığı şöyle dile getirir:

İslam, Musevilik ve Hristiyanlık, ilâhî vahye dayandığı için, mistisizm bu dinlerde hiç aslî bir unsur olmamıştır. Oysa Hinduizm, Budizm ve Taoizm kelimenin tam anlamıyla mistisizmdirler. Çünkü bu dinlerin doğaları, mistik gelenekleri tarafından tanımlanmış ve biçimlendirilmiştir. Hz. Peygamberli dinlerdeki dua, eşit olmayan iki taraf arasında gerçekleşen bir diyalogdur. Yine peygamberli dinlerdeki dindarlık, eğlenceli ve keyifli hayatı olumlar. Oysa mistisizm, inzivayı ahlâktan üstün tutarak daha yüce bir bilinç keşfetmek için normal hayattan kaçma eğilimindedir. Hz. Peygamberli din, cemaate ve ahlâkî fiile vurgu yapar; mistisizmde ise bireyselci doğa baskındır. Hz. Peygamberli din, insanla Tanrı arasındaki ontolojik ayrımı korur. Böylece Müslüman, Musevi ve Hristiyan mistik, Tanrı’da kaybolmaksızın vecd halinde Tanrı ile sessiz bir diyaloga dalar. Buna karşılık Hinduizm ve Budizm mistisizmi, kendini bütün ruhî aktivitenin birleştirilmesi ve basitleştirilmesinde açığa vurur ve mistik tecrübe dünyadan soyutlanmak ve duyguları bastırmak yoluyla elde edilir. Bu tecrübenin nihaî amacı, insan ile Tanrı arasındaki engeli aşmak ve benliği yok ederek Tanrı’da kaybolmaktır.³⁰

Heiler’in, İslam, Hristiyanlık ve Yahudilik mistisizimleri ile Uzak Doğu mistisizimleri arasında yaptığı ayrım üç temele dayanmaktadır:

1. Heiler, mistisizmi, bu üç teistik dine yabancı unsurlar olarak görmektedir. Bu iddianın doğal sonucu olarak, bu dinlerdeki mistik unsurlar ya başka geleneklerden gelmiştir veya bu dinler içindeki ‘heteredoks’ akımlardır. Uzak Doğu dinlerine özgü mistisizmlere gelince, bunlar ait oldukları dinî geleneğin öz malıdırlar. Çünkü mistik unsurlar, bu dinlerin doğuşundan itibaren vardır. Dahası, Uzak Doğu dinlerinin yapısı, mistisizm tarafından tanımlanmış ve şekillendirilmiştir.

Bu maddede dile getirilen iddiayı sadece tasavvuf bağlamında tartışmak istiyoruz. Ma’rûf Kerhî (ö. 200/815) ve Bâyezîd Bistâmî (ö. 262/875) gibi sûfilerin Arap olmamasına ve tasavvufî hayat ve düşünce ile Hind geleneği arasındaki birtakım benzerliklere dayanarak, bir kısım Batılı araştırmacılar tasavvufun İslam kaynaklı olmadığını öne sürmüşlerdir. Oysa ilk sûfiler arasında Fars asıllı olanlar bulunmakla birlikte, Arap sûfiler

²⁹ Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İzmir 1999, s. 94.

³⁰ Ching, “The Mirror Symbol”, s. 227–8.

sayı bakımından Farisî sûfilerden çok daha fazladır. Dolayısıyla sırf İranlı sûfilerin varlığından hareketle tasavvufun İran menşeli olduğunu iddia etmek kabul edilir değildir.³¹

Hind etkisine gelince, Müslümanlar Hind dinlerini tasavvufun ortaya çıkıp neredeyse son şeklini aldıktan sonra tanımışlardır. Bu yüzden tasavvufun doğuş aşamasında Hind etkisinden bahsetmek mümkün değildir.³² Sonuç olarak tasavvuf, bize göre, İslam ruh hayatı olup, kaynak yönünden de İslamîdir. Bununla birlikte her mistik gelenek bir başka mistik gelenekten etkilendiği gibi, tasavvuf da başka geleneklerden etkilenmiştir. Fakat bu etkilenme, tasavvufu İslam-dışı kaynaklara indirgeyecek ve tasavvufu gayr-ı İslamî bir unsur olarak görececek nispette değildir.

2. Mistisizm, inziva ve zühd hayatını öğütler. Oysa bu üç teistik din toplumsal hayatı ve cemaat şuurunu önplana çıkarır. Bu iddia tasavvufla ilgili olarak kolayca çürütülebilir. Çünkü sûfileri zühde yönelten en önemli etken, Kur'ân'da bu dünyanın geçiciliğini dile getiren âyetler ve Hz. Peygamber'in zahidane yaşantısıdır.³³

3. Bize göre Heiler'in, teistik mistisizm ile Uzak Doğu mistisizmleri arasındaki farka dair öne sürdüğü en ciddi iddia, teistik dinlerin Tanrı ile insan arasında ontolojik bir ayrım yaptığına dair olandır. Bu ayrım sebebiyle bazı araştırmacılar teistik dinleri, mistisizmin zıttı olarak görürler. Aynı sebepten dolayı onlara göre 'teistik mistisizm' çelişkili bir kavramdır. Çünkü teizm, Yaratıcı ile insan arasına mistisizmin inkâr ettiği veya aşmaya çalıştığı köklü bir engel koyar. Dolayısıyla, bu araştırmacılara göre teistik bir dinden neş'et eden mistisizm, en fazla, karışık ve saf olmayan bir mistisizmdir.³⁴ Bu maddenin öneminden dolayı mistik geleneklerin tamamen birbirlerinden farklı olduğunu öne süren görüşe ilişkin tartışmamızı bu madde üzerinden devam ettireceğiz.

Tanrı-insan ilişkisi bağlamında din-mistisizm karşıtlığına ilişkin bu iddia, en keskin ifadesini ünlü Kabbala uzmanı Gershom Scholem'de bulmaktadır. Scholem, insanlık tarihini mistisizm-din ilişkisi temelinde üç evreye ayırır: İlk evrede dünya, insanın her an karşılaştığı ve varlıklarını vecdî tefekküre ihtiyaç duymaksızın tecrübe ettiği doğadaki

³¹ Jonathan P. Berkey, *The Formation of Islam: Religion and Society in the Near East, 600–1200*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, s. 152–3.

³² Tasavvufun yabancı kaynakları konusunda geniş bilgi için bkz. Hülya Küçük, *Tasavvuf Tarihine Giriş*, Esra Yayınları, Konya 1997, s. 37 vd.

³³ Bkz. Hasan Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1997, s. 83 vd.

³⁴ John B. Carman, "Conceiving Hindu 'Bhakti' as Theistic Mysticism" (*Mysticism and Religious Traditions*, Ed. Steven T. Katz, Oxford University Press, New York 1983 içinde), s. 191.

‘tanrılar’la doludur. İnsanla Tanrı arasındaki uçurum bir içsel bilinç meselesi olmadığından, bu evrede mistisizme yer yoktur. Eşyanın birbiriyle ilişkisinin doğrudan farkındalığı, eşyada düâlıteden hiçbir iz taşımayan özsel birlik, insanın mitsel çağının gerçek anlamda monistik evreni; bütün bunlar mistisizmin ruhuna tamamen yabancıdır. Bu evrede tabiat, Tanrı-insan ilişkisinin sahnesidir.³⁵

Dinin ortaya çıktığı yaratıcı dönemi temsil eden ikinci evrede de mistisizmden söz etmek mümkün değildir. Klasik formunda din, sonsuz ve aşkın varlık Tanrı ile sonlu yaratık insan arasında büyük bir uçurumun yaratılışına işaret eder. Sırf bu yüzden, kurumsal dinin yükselişe geçtiği evre –ki dinin tarihinde klasik dönemi temsil eder- mistisizmden ve mistisizmin çağrıştırdığı her şeyden diğer dönemlerle kıyaslanamayacak ölçüde uzaktır. İnsan, köklü bir düâlizmin, sadece ‘ses’ ile aşılabilecek olan büyük bir uçurumun farkında olur. Bu ses, kendi vahyi ile yöneten ve şeriat koyan Tanrı’nın sesi ve O’na yakaran insanın sesidir. Büyük tektanrılı dinlerin mensupları, bu kutuplaşmanın ve aşılama uçurumunun her daim bilinci içinde yaşarlar. Onlar için dinin sahnesi bireyin ve cemaatin dinî ve ahlâkî fiilleri olup, insan-Tanrı ilişkisi dramının oynandığı sahne artık Doğa’dan tarihe dönüşmüştür.³⁶

Scholem, mistisizmin, ancak bu iki evreden sonra belirmeye başlayacağını öne sürer. Ona göre mistisizmin yükselişi, dinin ‘romantik dönemi’ olarak adlandırdığı devreye rastlar. Mistisizm, dinin insan ile Tanrı arasına koyduğu uçurumu görmezden gelmez; aksine, onun varlığını kabul etmekle işe başlar. Oradan da içinde saklayacağı sırrın ve yürüyeceği yolun arayışına girer. Bu süreçte mistisizm, mitoloji ve vahyi birlikte kullanarak psikolojik düzlemde, yani ruh sahnesinde, Tanrı-insan birliğini yeniden kurmaya çalışır. Ancak bu birlik düâlıteden önceki birlikten farklıdır.³⁷

Scholem, dinin dinamik ve canlı doğasını temsil eden dinî bilincin, dinlerin kurumsallaşmasıyla ortadan kaybolmayacağına ilişkin kesin bir kanaata sahiptir. Kurumsallaşma sonrasında dahi bir dinî sistemin tesis ettiği değerler aslî anlamlarını korur ve inananların duygularını cezbedicilik özelliklerini muhafaza ederler. Bununla birlikte, tarihsel din tarafından tesis edilen değerler ölçütü ile çatışması mümkün olan yeni dinî saikler ortaya çıkar. Hepsinden önemlisi, mistisizmin doğuşunu besleyen bu yeni saikler

³⁵ Scholem, Gershom, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Schocken Books, New York 1995, s. 7.

³⁶ Scholem, *Major Trends*, s. 7–8.

³⁷ Scholem, *Major Trends*, s. 8.

eski dinî sistemin kabuğunu kırmayıp yenisini yaratır ve dinin sınırları içinde kalma eğilimi gösterir. Böyle bir durum ortaya çıktığında, yeni dinî tecrübeye karşılık gelen yeni dinî değerlere özlem, ifadesini çok daha derin ve şahsî bir anlam kazanan eski değerlerin yeni bir yorumunda bulur. Bununla birlikte yeni yorum, çoğu kez eskisinden farklılaşır ve onların anlamını tamamen değiştirir.³⁸

Scholem, bu üç evreli mistisizm tarihi tasarımı hangi dinî gelenek için yaptığını açıkça belirtmemekle birlikte, onun bu şemasında Greko-Judeo-Hıristiyan geleneği esas aldığı tahmin edilebilir. Bu bağlamda sorulması gereken, bu paradigmanın mistisizmin İslam geleneğindeki yansıması olan tasavvufa uygulanıp uygulanamayacağıdır. Bu soruya cevap verebilmek için tasavvuf tarihine kısaca değinmemiz gerekmektedir.

1.3. Mistisizm-Tasavvuf İlişkisi

Tasavvuf tarihçileri tasavvufun doğuşunu iki biçimde açıklarlar. Bunlardan ilkinde tasavvufun etimolojisinden yola çıkarlar. ‘Tasavvuf’ kelimesi yaygın kanaate göre yün ve yünlü elbise anlamına gelen ‘şûf’tan türemiştir.³⁹ Bu kelimeden de yünlü elbise giymek anlamına gelen ‘ta-şav-va-fe’ fiili türemiştir. Buna göre ‘mutasavvıf’, kaba ve yünlü elbise giyen kimse demektir.⁴⁰ Sûfiler dünya hayatının lüks ve eğlencesinde uzak durmak amacıyla bu elbiseyi tercih etmişlerdir.⁴¹ Sonraları yünlü elbise giymek dünya hayatına dönük bu olumsuz tavrın sembolü olacaktır. Dolayısıyla etimolojik yaklaşım, tasavvufu zühhd temelinde açıklamaktadır.

İkinci tür açıklama, tasavvufu, müminin Rabb’i ile olan özel ve samimi ilişkisine dayandırır. Bu ilişki de, hadis literatüründe ‘Cibrîl hadisi’ olarak bilinen bir rivayete⁴² dayandırılır. Söz konusu rivayete göre Cebrâil Hz. Peygamber’e insan sûretinde gelerek ona birtakım sorular sormuş ve Hz. Peygamber’in verdiği cevapları tasdik etmiştir. Bu rivayette bizi ilgilendiren, Cebrâil’in ‘ihşan’ın mahiyetine ilişkin sorduğu soruya karşılık olarak Hz. Peygamber’in onu, ‘Allah’ı görüyormuşçasına ibadet etmek’ olarak

³⁸ Bkz. Scholem, *Major Trends*, s. 9.

³⁹ Diğer görüşler için bkz. İbn Haldûn, *Tasavvufun Mahiyeti (Şifâu’s-Sâil li-Tehzibi’l-Mesâil)*, çevr. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1998, s. 98 vd.; Aynî, *Tasavvuf Tarihi*, s. 216 vd.; Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 24 vd.

⁴⁰ Bkz. Hucvîrî, Alî bin Osman Cüllâbî, *Keşfu’l-Mahcûb, Hakikat Bilgisi*, çevr. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1996., s. 111.

⁴¹ Bkz. Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî, *el-Luma’ İslâm Tasavvufu*, çevr. Hasan Kâmil Yılmaz, İstanbul 1996, s. 194.

⁴² Muhammed bin İsmâil el-Buhârî (ö. 256/870), *el-Câmiu’s-Sahîh*, Kitâbu’l-Îmân, 37.

tanımlamasıdır. Buna göre tasavvuf, Allah'ı görüyormuşçasına ibadet etme idealini gerçekleştirme yolu olarak ortaya çıkmıştır.⁴³

Erken dönem sûfiler olarak görebileceğimiz zahitler, Allah'ın rızasını ve yakınlığını kazanmak amacıyla dinî emirler ve yasaklar hususunda hassas davranmışlar, 'takvâ' olarak bilinen bu hassasiyeti nafil ibadetler ve zikir yapmak ve dünya nimetlerinden uzak kalmakla desteklemişlerdir. Hicrî ilk iki yüzyılın İslam toplumunda başgösteren siyasal ve toplumsal problemler, zahitlerin inziva hayatını tercih etmelerinde önemli bir etkindir.⁴⁴

İlk sûfilerde zühdle birlikte dikkati çeken bir başka özellik, Tanrı ile özel ve samimi bir ilişki kurma isteğidir. Sûfilerin zühd hayatını tercih etmeleri de dünyanın lüks ve eğlencesinin kendilerini Tanrı'dan uzaklaştırdığı inancından kaynaklanmaktadır. Bu durumda zühd, Hakk'ın yakınlığını elde etmek için bir araç olmaktadır. Nitekim Ebû'l-Hüseyn en-Nûrî (ö. 295/907) tasavvufu, "nefsin bütün isteklerini ve zevklerini terketmek" olarak tanımlamıştır.⁴⁵

Scholem'in mistisizm-din ilişkisi algılamasına dönecek olursak, ona göre din, bireyle Tanrı arasında var olan doğal ilişkiyi koparan bir faktördür. Oysa sûfiler, Allah'la aralarındaki ilişkiyi Kur'ân âyetleri ve Hz. Muhammed'in Allah ile olan ilişkisi temelinde kurmuşlardır.⁴⁶ Bu da sûfilerin dini, bireyle Tanrı arasında var olan doğal bağı koparan değil, aksine bu bağı ilkin düzenleyen, sonrasında güçlendiren bir müessese olarak gördükleri anlamına gelmektedir.

Bu açıklamaya yöneltilebilecek bir başka itiraz, Scholem'in dinî bilincin mistisizme dönüşümü sırasında yaptığı mantıksal sıçrayıştır. Yani, derin dinî duygular niçin başka bir şeye değil de mistisizme dönüşmüştür? Dahası mistikler niçin mevcut dinî geleneğin tam olarak dışına çıkmayıp, bunun yerine aynı dinî geleneğin içinde yeni bir yapı oluşturmayı tercih etmektedirler. Bize göre, Scholem'in görmezden geldiği bu soruların cevabı, adı

⁴³ İbn Arabî, 'tevfîk', 'tahkîk' ve 'velâyet' makamlarını İslam, iman ve ihsana karşılık görür. Yine o, İslam, iman ve ihsan mertebelerinden her biri için üçer felek tayin eder. Ona göre İslam malı ve canı korur; iman, nefisleri sapıklık karanlığından korur; ihsan ise Hak dışındaki varlıkları (ağyâr) görmekten korur ve kişiye murakâbe ve hayâ kazandırır. Bkz. Ebû Abdillâh Muhyiddîn Muhammed İbnü'l-Arabî, *Kitâbu Mevâkiu'n-Nucûm ve Mutâlaati Ehilleti'l-Esrâr*, Ed. Muhammed Bedruddîn en-Na'sânî, Mısır 1907, s. 5.

⁴⁴ Bkz. İbn Haldûn, *Şifâu's-Sâil*, s. 89–90; Ameer Ali, *The Spirit of Islam*, University Paperback, London tsz., s. 459.

⁴⁵ Osman Türer, *Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, Seha Neşriyat, İstanbul 1995, s. 24.

⁴⁶ Bkz. Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 83 vd.

geçen üç dinin bünyelerinde daha başından itibaren mistik öğeler barındırmasıdır. ‘Mistik’ olarak isimlendirilen kimselerin rolleri, nüve halindeki bu öğeleri geliştirmekten ibarettir.

Tanrı ile insan arasında dinlerin aşılması bir uçurum yarattığı iddiasına gelince, bu en azından İslam hakkında doğru değildir. Çünkü Kur’ân-ı Kerim, Allah’ın bize şahdamarımızdan daha yakın olduğunu bildirir.⁴⁷ Bu âyetin literal anlamı ile sûflerin ona ilişkin yorumu arasındaki farklılığı bir kenara koyarsak, âyetin kul ile Allah arasında bir çeşit yakınlık müjdelediği açıktır. Dolayısıyla mistiklerdeki yoğun tecrübe, dinin sonradan yorumlanmak ve dönüştürmekle elde edilmiş bir yan ürünü değil, dinin en sahih ve inananları üzerinde en güçlü otoriteye sahip metinlerinde bulunan ve bu tecrübeyi teşvik eden nüvelerin gelişmiş ve serpilmiş halidir.⁴⁸

Farklı geleneklere mensup mistiklerin tecrübelerinin aynı veya benzer olup olmadığına dair ikinci görüş, bütün mistik tecrübelerde birtakım ortak özelliklerin mevcut olduğunu savunur. Fakat mistikler yaşadıkları benzer tecrübeleri kendi dinî inançlarına göre yorumlar ve kendi dinî terminolojileri ile ifade ederler.⁴⁹

Mistik tecrübelerin özdeşliğini savunan araştırmacılar ilk iş olarak dinlerde ‘ortak’ olan birtakım unsurlar belirlemekte, sonrasında bu dinlerden birisini diğerinden ayıran ve o din mensuplarınca vazgeçilmez olarak görülen dilsel ve doktriner olguları tasfiye etmektedirler. Bu süreç sonrasında ‘ortak unsurlar’, dinsel ve toplumsal bağlamlarından koparılmış soyut bir kavram olarak analiz edilmektedir.⁵⁰ Scholem bu akımın hareket noktasını ve sebeplerini şöyle açıklar:

Mistisizm teriminin sırf spekülatif tanımlarına çok fazla ağırlık vermenin bir tehlikesi vardır. Diyeceğim şu ki, soyutlanmış biçimiyle mistisizm, yani diğer dinî olgularla belli bir ilişkisi olmayan bir olgu veya tecrübenin varlığı söz konusu değildir. Hristiyanlık, İslam ve Musevilik gibi özel bir dinî sistemin mistisizmi vardır. Ortak bir vasfın varlığını inkâr etmek anlamsız olacaktır ve belli bir mistik tecrübenin karşılaştırmalı incelemesinde ortaya çıkarılan da işte bu unsurdur. Ancak günümüzde soyut bir mistik dinin varlığına ilişkin inanç hayli destek bulmuştur. Bu yaygın inancın bir nedeni, son yüzyıl boyunca dinî düşünce üzerinde önceki zamanlardan çok daha fazla etkide bulunan panteistik cereyan olabilir. Bu akımın etkisinin izi, bir tür evrensel din lehine dogmatik ve kurumsal din formlarını terk etme girişimlerinde sürülebilir. Yine aynı sebepten dolayı, din,

⁴⁷ Kaf Sûresi, 50: 16.

⁴⁸ Bkz. Mü’minûn Sûresi, 23: 1–2; Tâhâ Sûresi, 20: 14.

⁴⁹ Walter T. Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, çevr. Abdullatif Tüzer, İnsan Yayınları, İstanbul 2004, s. 43.

⁵⁰ Bkz. Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 46.

herhangi bir dine bağılı olmadığı düşünölen saf mistisizmin muharref bir biçimi olarak görölmüşür.⁵¹

Scholem'in işaret ettiğı bu akımın bir yansımasını Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'ye (ö. 672/1273) olan Batılı yönelişte görmekteyiz. Başta yalnızlık ve hayatın anlamsızlığı duygusu olmak üzere modern hayatın getirdiğı buhranlardan kurtulup bir nefes almak için Mevlânâ'nın eserlerine yönelen kitlelerin bu tavrı, bu değeri yetiştiren kültürel coğrafyanın biz fertlerini ancak sevindirebilir. Fakat bu bağlamda düşündürücü olan nokta, bu büyük sûffî-düşünürün başta Türklük ve İslam olmak üzere temel karakteristiklerinden koparılarak Batılı insana sunulmasıdır.

Batı'daki 'Rûmî çılgınlığı'⁵² örneğinde olduğı gibi, ait olduğı dinî geleneğın evreni içinde belli bir anlam kazanan mistik unsurlar, soyutlama neticesinde kendi doğal evreni içinde sahip olmadığı sözde bir orijinallik kazanmaktadır. Buna bazı araştırmacılar yerinde bir adlandırma ile 'mistik yanılsama' (mystical illusion) ismini vermişlerdir. Mistik yanılsama, bir dinî sistemin semantik ve yapısal karakterini bozan bir soyutlamanın ürünüdür. Böylece mistisizm, dinlerin evrensel özü ve ayrılmaz bir parçası olduğı gerçekliğı göz ardı edilerek, asılsız bir kategori ve sanal bir ideaya dönüştürölmektedir. Bu soyutlama sadece mistik unsuru tuhaflaştırmakla kalmayıp, sistemin bütüncöl semantik alanını da tahrip etmektedir.⁵³

Bu işlemin dayandığı temel varsayım, bütün kültürlerde insanî tecrübenin benzer veya özdeş olduğı, ideolojik ve dilsel yapıların bu ortak özü açığa çıkarmak için kolayca feda edilebilecek bir kabuktan ibaret olduğıdur. Örneğın R.C. Zaehner, Semitik dinlerin ortodoks anlayışları ile Hindistan dinleri içindeki ana akımların ortodoks anlayışları arasında yapılacak bir karşılaştırmayı çoğı kez zorlama ve uygulanamaz bulurken, farklı dinlerin mistik eserleri arasında yapılacak karşılaştırmayı sınırlı düzeyde de olsa mümkün görür.⁵⁴

Acaba Greko-Romen bir çevrede ortaya çıkan ve şekillenen 'mistisizm' kavramını yabancıısı olduğı topraklardaki kültürel ürünler hakkında kullanmak ne derece doğrudur?

⁵¹ Scholem, *Major Trends*, s. 5–6.

⁵² Bkz. Franklin D. Lewis, *Rumi, Past and Present, East and West (The Life, Teaching and Poetry of Jalâl al-Dîn Rumi)*, Oneworld, Oxford 2001, s. 1.

⁵³ Hans H. Penner, "The Mystical Illusion" (*Mysticism and Religious Traditions*, Ed. Steven T. Katz, Oxford University Press, New York 1983 içinde), s. 96–7.

⁵⁴ Keller, "Mystical Literature", s. 75–6.

Bizim eserlerine ulaştığımız araştırmacılar, bütün dinî geleneklerde dinin biçimsel ritüel boyutu ile tatmin olmayan ve inançlarını derin ruhî tecrübe düzeyinde gerçekleştirmek isteyen kimselerin varlığını kabul etmektedirler. Ancak bu araştırmacıların bazıları, mistisizmin soyut ve belirsiz bir kavram olup dolayısıyla bu kişilerin yaşadıkları tecrübenin ‘mistik’ olarak nitelendirilemeyeceğini öne sürerler. Bu bağlamda ‘Müslüman mistiklerin’ “tasavvuf nedir?” sorusunun, bazılarının sandıklarının aksine, “mistisizm nedir?” değil, “tasavvuf nedir?”den ibaret olduğunu iddia etmişlerdir. Bu tezin sahiplerine göre, sözde Müslüman mistik, mutasavvıf, mürid veya sûfî, mistisizmi tatbik etmemiştir; o, İslam’ın temel akidesi olan tevhidi en derin anlamıyla içselleştirmeye çalışmıştır.⁵⁵

Mistisizm kelimesinin İslam manevî hayatını bütün derinliğiyle yansıtmadığı kabul edilebilir. Ancak bu terimin genel anlamda bütün dinlerin mensuplarının yaşadıkları derunî-bâtınî hayatı isimlendirmede önemli bir fonksiyon icra ettiği açıktır. Dahası bütün geleneklerde bazı bireylerin Tanrı ile olan özel ve doğrudan bir diyalog tecrübesi yaşadıkları kabul edildikten sonra, bu tecrübenin mistisizmle veya bir başka terimle isimlendirilmesi bu ortak özü değiştirmeyecektir. Dahası Mehmed Ali Aynî (ö. 1945) ve Cavit Sunar gibi ilki Osmanlı ilmiyesinin son mümessillerinden ve ikincisi Cumhuriyet akademiyasının ilk temsilcilerinden olan iki önemli tasavvuf araştırmacısı ve hocası eserlerinde ‘tasavvuf’ ve ‘mistisizm’ terimlerini eşanlamlı olarak kullandıkları gibi, her iki bilim adamı İslam öncesi dönemdeki Hind, Mısır, Yunan, Yahudi ve Hristiyan geleneklerindeki mistik hareketleri de ‘tasavvuf’ olarak isimlendirmekten kaçınmamışlardır.⁵⁶

René Guénon (ö. 1951) İslam tasavvufu ile mistisizm arasında on bir tane farklılık tespit etmiştir.⁵⁷ Fakat Fransız araştırmacının tasavvufa hasredip mistisizmde bulunmadığını iddia ettiği unsurların gerçekten tasavvuf dışındaki mistisizmlerde var olup olmadığı tartışılmalıdır.

⁵⁵Keller, “Mystical Literature”, s. 97; Steven T. Katz, “Language, Epistemology, and Mysticism” (*Mysticism and Philosophical Analysis*, Ed. Steven T. Katz, Sheldon Press, London 1978 içinde), s. 45–6; Frederick J. Streng, “Language and Mystical Awareness” (*Mysticism and Philosophical Analysis*, Ed. Steven T. Katz, Sheldon Press, London 1978 içinde), s. 149.

⁵⁶ Aynî, *Tasavvuf Tarihi*, s. 17 vd; Sunar, *Tasavvuf Tarihi*, s. 1, 19, 28, 41, 164.

⁵⁷ Bkz. Türer, *Tasavvuf Tarihi*, s. 46–7.

1.4. Mistik Tecrübenin İfadesi

Mistik tecrübenin duyuşsal alanın dışında gerçekleştiğinden ve aklî çıkarımlardan farklı bir karaktere sahip olduğundan doğrudan bir tasvirinin ve aklî formülasyonunun yapılamayacağı, ancak sembolik şemalar ve sanatsal tasvirlerle dile getirilebileceği iddia edilmiştir.⁵⁸ O halde mistiklerin yaşadıkları tecrübenin ifade edilemeyeceğine dair sözleri, bu tecrübelerin doğrudan ifade edilemeyeceği şeklinde anlaşılmalıdır. Çünkü dünyadaki farklı dinlere mensup mistikler tecrübelerini dile getirmek için dilin bütün imkânlarını son sınırına kadar kullanmışlardır. Ayrıca bizim mistik tecrübeye dair bilgimiz onların deneyimlerine ilişkin tasvirlerine dayanmaktadır.

Sûfiler de tasavvufî ahvâlin sözle anlatılamayacağını söyleyegelmişlerdir.⁵⁹ Ne var ki, İslamî ilimler literatürü içinde tasavvuf alanında yazılmış eserlerin neredeyse diğer bütün ilim dallarında yazılmış kitaplara denk olduğu aşikârdır. Yine Türkçe, Arapça ve Farsça dillerindeki manzum ve mensur edebî literatürün şaheserleri ya sûfî yazarlar tarafından vücuda getirilmiş ya da tasavvufî temalar üzerinden yazılmıştır. Örneğin Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'nin (ö. 672/1273) başta *Mesnevî*'si olmak üzere eserlerine can veren ruh, tasavvufî duygu ve düşüncedir. Sözün her alandaki güç ve değerinin bütünüyle farkında olan Mevlânâ, sözü aşağılayanlara şöyle cevap vermiştir:

“Sözün bir değeri yoktur” derken, kendi sözünle kendi iddianı nefyediyorsun. Sözün bir anlamı yoksa niçin senin “sözün bir değeri yoktur” dediğini duyuyoruz? Unutulmamalıdır ki, sen bunu söz ile söylüyorsun.⁶⁰

Mistik tecrübenin sözle ifade edilemez olduğu anlayışına modern tasavvuf literatüründe de rastlıyoruz. Örneğin Türkçe bir tasavvuf tarihi ders kitabında, tasavvufun özellikleri sıralanırken tasavvufun ancak şahsî tecrübe ile bilinebilen bir ‘ilim’ olduğu, yani ‘kâl ilmi değil, hâl ilmi olduğu’ ifade edilmiştir.⁶¹ Bize göre bu tanım mistiklerin tecrübelerinin ifade edilemez olduğuna dair iddialarındaki paradoksun farklı bir

⁵⁸ Bkz. Sunar, *Mistisizm*, s. 15.

⁵⁹ Bkz. Hucvirî, *Keşfu'l-Mahecûb*, s. 115.

⁶⁰ Steven T. Katz, “Mystical Speech and Mystical Meaning” (*Mysticism and Language*, Ed. Steven T. Katz, Oxford University Press, New York 1992 içinde), s. 3.

⁶¹ Bkz. Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatler*, s. 21; Türer, *Tasavvuf Tarihi*, s. 41.

yansımasıdır. Çünkü bir şey ‘ilim’, yani bilgi olarak nitelendiriliyorsa, artık ‘kâl’ olmuştur.⁶²

Mistik tecrübelerin ifade edilip edilemeyeceği ile ilgili olarak iki görüş ileri sürülmüştür: İlk görüş mistik tecrübelerin ifade edilebileceğini ilkece kabul eder. Fakat mistik tecrübenin objesi günlük hayatta hiç karşılaşmadığımız bir varlık olduğundan, mistik bu ‘yabancı’ dünyanın özelliklerini yakalamak ve yansıtmak için elden geldiğince genişletilmiş bir dil kullanmak zorunda kalır. Bu ise, ortak dil ve terminolojinin bildik anlamları dışında kullanılacağı anlamına gelmektedir.

İkinci görüş daha uç bir yaklaşımı temsil etmektedir. Buna göre hiçbir ifade, mistik tecrübenin objesi hakkında genel olarak da olsa bir tasvirde bulunamaz. Bu yüzden mistik literatürde dil, hatırlatıcı kullanımla sınırlıdır. Mistiklerin tecrübelerine dair sözleri, onların bu tecrübelerle ilişkin tepkilerini dile getirmek ve kendilerini dinleyen kimsede mistik tecrübenin sönük bir yankılanımını uyandırmak için söylenmiş sözlerdir.⁶³

Mistik tecrübelerin ifade edilemeyeceğini savunan bu görüşün temelinde, dinleyicinin aynı tecrübeyi yaşamadığı fikri yatmaktadır. William James (ö. 1910) mistik tecrübeye ilişkin ‘pasiflik’ (passivity), ‘geçicilik’ (transiency), ‘aklîlik’ (noetic quality) ve ‘ifade edilemezlik’ (ineffability) olmak üzere dört özellik belirlemiş ve bunlar arasında en çok ifade edilemezlik üzerinde durmuştur. James ifade edilemezlik ile sözcükler ve kavramlarla bir zihin halini dışa vurmanın imkânsızlığını kasetmiştir. Ona göre ifade edilen, dinleyici tarafından bizzat tecrübe edilmelidir. Bu yüzden mistik haller aklî hallerden çok his hallerine benzer.⁶⁴ Sonuç olarak mistik tecrübeyi hiç yaşamamış birine bu tecrübeyi aktarmak mümkün değildir.⁶⁵

Hiç mistik tecrübe yaşamamış bir kimsenin bu tecrübenin sözlü bildirimini anlayamayacağının sebebi şöyle açıklanmaktadır: Mistik, tecrübesinin aktarımında birtakım terimler kullanır. Bu terimlerin içeriği dinleyici tarafından anlaşılmayabilir. Bu durumda yapılacak iş, söz konusu terimi başka terimlerle açıklamaktır. Fakat bazı terimler

⁶² Tasavvufun bir ‘ilim’ olup olmadığı ile ilgili geniş bir değerlendirme için bkz. Aynî, *Tasavvuf Tarihi*, s. 227 vd.

⁶³ William P. Alston, “Literal and Nonliteral in Reports of Mystical Experience” (*Mysticism and Language*, Ed. Steven T. Katz, Oxford University Press, New York 1992 içinde), s. 81–2.

⁶⁴ William James, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, Random House, New York tsz., s. 371.

⁶⁵ John E. Smith, “William James’s Account of Mysticism; A Critical Appraisal” (*Mysticism and Religious Traditions*, Ed. Steven T. Katz, Oxford University Press, New York 1983 içinde), s. 250–1.

vardır ki, başka terimlerle açıklanamayacak kadar tasvirseldir. Bir başka deyişle, onlar doğrudan tecrübeye işaret eder ve bu yüzden daha basite indirgenemez.⁶⁶ Bu durumu anlatmak için zikredilen örneklerden birisi, görme engelli bir kimsenin renk bildiren terimleri anlayamamasıdır. Bu örnek David Hume'un (ö. 1776) şu ifadeleri ile meşhur olmuştur: "Kör bir kimse renklere ilişkin bir fikir oluşturamadığı ve sağır birisi de seslere ilişkin bir fikir oluşturamadığı gibi mistik olmayan birisi de 'manevî' olana ilişkin bir fikir sahibi olamaz."⁶⁷

Bu örneğin gerçekten de mistik olmayanların mistik tecrübeyi anlayamacağı iddiasına uygun olup olmadığı tartışılmalıdır. Fakat bu örneği kabul etsek bile, görme engellilerle görme duyusu sağlam olanlar arasında iletişimsel bir kopukluk yoktur. Çünkü bilinmektedir ki, görme engellilerin işitme ve dokunma gibi duyuları diğer insanlarınkine oranla daha gelişmiştir. Böylece görme engelliler, sağlam duyularını kullanarak diğer insanlarla iletişim kurarlar. Aynı şekilde mistikler de kendileri ile 'ortak' yetilerimiz sayesinde mistik tecrübelerini bize aktarabilirler. Ayrıca, mistik bildirimde kullanılan özel fenomenolojik ve görsel terimler duyu verileri arasındaki fenomenolojik benzerlikler temelinde anlaşılabilir.⁶⁸

Hume'un verdiği örneğin temelinde, mistiklerin doğdukları ve yetiştikleri kültürel bağlamdan aşırı biçimde uzaklaştırılmaları ve mistiklerle diğer insanlar arasında aşılmaz bir uçurumun vehmedilmesi yatmaktadır. Bu farklılaştırma veya kutsama, mistikler tarafından yapılabileceği gibi, başkaları tarafından da yapılagelmiştir.⁶⁹ Oysa mistikler, içinde yaşadıkları kültürel ve toplumsal çevrenin ürünüdürler. Ayrıca hiçbir mistik doğuştan mistik değildir. Onlar da hayatlarının belli bir döneminde 'sıradan' insanların hayatını yaşamışlardır. Mistikler başka dünyanın insanları olmadıklarına ve yaşadıkları çevrenin dilini konuştuklarına göre, mistik tecrübenin ifadesi sırasında kullandıkları dilin sınırlarının farkındadırlar. Bu yüzden mistiklerle bizler arasındaki fark, körle gören arasındaki gibi değil, görenle daha az gören arasındaki bir fark gibidir.⁷⁰

⁶⁶ Bimal Krishna Matilal, "Mysticism and Ineffability: Some Issues of Logic and Language", (*Mysticism and Language*, Ed. Steven T. Katz, Oxford University Press, New York 1992 içinde), s. 145.

⁶⁷ Phillips, "Mystic Analogizing", s. 125.

⁶⁸ Phillips, "Mystic Analogizing", s. 136.

⁶⁹ Bernard Faure, "Fair and Unfair Language Games in Chan/Zen" (*Mysticism and Language*, Ed. Steven T. Katz, Oxford University Press, New York 1992 içinde), s. 160.

⁷⁰ Moore, "Mystical Experience", s. 105.

Mistik tecrübenin aktarımı etrafındaki tartışmalarda, mistik tarafına ait olan ‘ifade’ kadar mistik olmayan dinleyici tarafına ait olan ‘anlama’ da anahtar bir terimdir. Mistik tecrübe bağlamında ‘anlama’ kavramı ile ilişkili olarak ‘varoluşsal anlama’ ve ‘teorik anlama’ olmak üzere iki tür anlamadan bahsedilmektedir. Varoluşsal anlama ile kastedilen, bir tecrübenin bilfiil içinde olarak ve yaşayarak anlama vardır. Ninian Smart’ın (ö. 2001) varoluşsal anlamayı açıklamak için vermiş olduğu ‘elektrik şoku’ örneğini⁷¹ Türk folklorü bağlamına taşıyarak, Nasreddin Hoca’nın eşekten düşmeyenin eşekten düşenin acısını anlayamayacağına dair sözüne benzetebiliriz. Hepimiz eşekten düşmemiş ve bu düşmenin acısını tatmamışsak da, mutlaka her birimiz yüksek bir yerden düşmüş ve belli bir tür düşmenin acısını tatmışızdır. O halde kendi benzer tecrübelerimizden yola çıkarak bir başkasının yaşadığı tecrübeyi yaklaşık da olsa anlayabiliriz.

İkinci tür anlama olan teorik anlamaya gelince, bu birşeyin açıklamasını anlamaktır.⁷² Bu, her tür tecrübeye ilişkin açıklamanın aklî olarak kavranışıdır.

Mistik tecrübenin ifade edilemeyeceğini savunan görüş taraftarları, dil ile aşkın tecrübe arasında köklü bir uygunsuzluk olduğunu öne sürerler. Buna göre dil, bu dünyaya aittir ve bu yüzden nihaî kaygının nesnelere ve öznelere uygun düşmez. Fakat bu tez, evrensel bir kabul görmüş değildir. Nitekim dünyanın pek çok önemli mistik geleneği kendi dillerinin kutsal olduğunu, çünkü bu dillerin Tanrı’nın dili olduğunu bu yüzden söz konusu dillerin sırf uyuşimsal yapıya sahip diğer dillerden bütünüyle farklı olduğunu öne sürer. Bu iddia İbranice hakkında Kabbalistler, Arapça hakkında bir kısım sûfiler ve Sanskritçe hakkında Hindular tarafından seslendirilmiştir.⁷³

Mistik tecrübenin ifade edilemeyeceğini savunanlar, dilin mistik üzerindeki etkisini küçümsemekte ve mistiğin dille ilişkisini mistik tecrübenin ifadesi noktasından başlatmaktadırlar. Oysa bu ilişki, tecrübenin ifadesinin çok daha öncesine gider. Bu da dilin sadece tecrübenin ifadesinde değil, tecrübenin oluşmasında ve şekillenmesinde de etkili olduğu anlamına gelir.⁷⁴ Yapılan araştırmalar, mistiğin tecrübesi ile mistiğin

⁷¹ Bkz. Ninian Smart, “Understanding Religious Experience” (*Mysticism and Philosophical Analysis*, Ed. Steven T. Katz, Sheldon Press, London 1978 içinde), s. 10.

⁷² Smart, “Understanding Religious Experience”, s. 10.

⁷³ Katz, “Mystical Speech and Mystical Meaning”, s. 15.

⁷⁴ Katz, “Mystical Speech and Mystical Meaning”, s. 5.

konuştığı dil ve düşünce alışkanlıkları arasında çok yakın bir ilişki olduğunu ortaya koymuştur.⁷⁵

‘İfade edilemez’ sözü ile mistikler yaşadıkları tecrübenin ifadesinde kullanılan dilin sıradan tecrübelerin ifadesinde kullanılan dilden farklı olduğunu vurgulamak istemiş olabilecekleri gibi, ‘ifade edilemez’ sözünün kendisi bir ifade biçimi olabilir. Günlük hayatımızda yaşadığımız sıradışı tecrübeleri dile getirmede pek çok farklı ifade biçimi kullanırız. Yaşadığımız tecrübenin şiddetine ve olağandışılığına paralel olarak kullandığımız ifade biçimlerinin tonu da değişir. Fakat bazen öylesine olağanüstü olay ve durumlarla karşılaşır ve öylesine yoğun duygular yaşarız ki, bu tür olay ve duyguları ‘ifade edilemez’ olarak nitelendiririz. Bu sözle kastedilen tecrübenin gerçekten ifade edilemezliği değil, ifade edilemeyecek kadar derin ve yoğun olduğudur. Yani ifade edilemezlik, bir ifade biçimi olarak kullanılmaktadır.

Mistikler bu sözle, yaşadıkları tecrübenin ifadesinde kullandıkları terimleri bildik anlamlarında kullanmadıklarını ve sözlerinin anlaşılmasında çok dikkatli olunması gerektiğini de kastediyor olabilirler. Bu bizi mistiklerin tecrübelerinin tasvirinde kullandıkları dilin yapısından kaynaklanan sıkıntıya götürmektedir. Mistikler kendi geleneklerine ait uyuşimsal dili (conventional language) ve bazen içi boşaltılmış kavram ve imgeleri kullanırlar. Bu durum onların bildirimlerinin doğru anlaşılmasını olumsuz yönde etkiler. Mistikler uyuşimsal vokabulariden kendi tecrübelerinin doğasına uygun düşen kelime ve imgeleri seçerler. Uyuşimsal vokabularinin uyuşimsal olması, onun tasvirsel uygunluğundan kaynaklanmaktadır. Bir vokabulari başlangıçta mistiklerin tecrübelerini tasvir işine son derece uygun olabilir. Fakat bu terimler aşırı kullanım yüzünden etkilerini yitirebilir veya olumsuz çağrışımlar kazanabilir. Sonuçta bu terimler okuyucuda kastedilmeyen bir izlenim ve çağrışım uyandırabilir ve hatta hiçbir izlenim uyandırmayabilir.⁷⁶

Bir mistiğin sözlerinin anlaşılmasında mistiğin içinde yaşadığı dinî ve kültürel çevrenin bilinmesi önemli bir etkidir. Fakat kimi araştırmacılar, bu sözlerin anlaşılmasında kültürel kontekste abartılı bir önem atfederler. Deniyor ki, bir mistikten, ancak onun okuyucusunun kim olacağını bildiğinde okuyucusunun anlayışına uygun

⁷⁵ Keller, “Mystical Literature”, s. 86.

⁷⁶ Moore, “Mystical Experience”, s. 102.

kelimeler seçmesi beklenebilir. Ancak bir mistikten gelecek için ve yabancı olduğu kültürler için yazması beklenemez. İmdi bugünlerde üzerinde çalışılan mistik literatürün çoğu ya geçmişten ya da yabancı kültürlerden gelmektedir. Mistiklerin sözlerinin bu denli sık biçimde yanlış yorumlanmasının, anlaşılması ve saçma görülmesinin sebeplerinden birisi araştırmacının bu bildirimlerin arkaplanına yeterince dikkat etmemesidir. Örneğin mistik tecrübenin bastırılmış cinsellik karakterine delil olarak yorumlanan mistik hayal gücünün pek çoğu, aslında zâdegân aşkı (courtly love) ve şövalyelik gibi modern insanın anladığı mânâdaki cinsellik ile pek az ilişkisi olan temaların uyuşumsuz vokabularisidir.⁷⁷

Bu sözler, mistik bildirimlerin anlaşılmasında aşırı bağlamlaştırmaya örnek olarak görülebilir. Çünkü biz biliyoruz ki, mistiklerin bu tür cinsellik kokan terminoloji ile yapılmış bildirimlerine ilk tepkiler, kendi yaşadıkları çağda, kendi toplumlarından ve hatta dindaşlarından gelmiştir. Örneğin İbn Arabî'nin *Tercumânu'l-Eşvâk*'ına ilk olarak yirminci yüzyılın modern Selefiler'i değil, kendi çağının ulemâsı en sivri eleştiri oklarını yöneltmiş ve İbn Arabî bu eserindeki eleştiriye konu olan şehvânî imgelerin gerçekte ulvî hakikat ve marifetlerin sembolleri olduğunu göstermek amacıyla bir şerh yazmak zorunda kalmıştır.⁷⁸ Hristiyan geleneğinden örnek verecek olursak Meister Eckhart (ö. 1327), Evilalı Teresa (ö. 1582) ve Fransiskan mistikler Kilise tarafından sapık olarak görülmüş ve aforoz edilmişlerdir.⁷⁹

Mistik tecrübelerin ifade edilebilir olduğunu ilkece kabul eden görüş taraftarları, mistiklerin ifade işinde kullandıkları yöntemler arasından özellikle üç tanesi üzerinde durmuşlardır ki, bunlar “paradoksal dil”, “negatif dil” ve “sembolik dil”dir.

Paradoksal dil, herhangi bir konuda bir yazarın düşüncesine çarpıcılık kazandırmak, duyguları harekete geçirmek, okuyucuyu düşündürmek ve paradoksal olmadığı takdirde okuyucunun üzerinde dikkatle düşünmeyeceği fikirlere ciddi bir dikkat harcamasını sağlamak amacıyla kullandığı önemli bir edebî araçtır. Bu görüş, paradoksal ifadelerin düz biçimde de söze dökülebileceğini imâ etmektedir.⁸⁰

⁷⁷ Bkz. Moore, “Mystical Experience”, s. 115.

⁷⁸ Bkz. Ebû Abdillâh Muhyiddîn Muhammed İbnü'l-Arabî, *Zehâiru'l-A'lâk Şerhu Tercumâni'l-Eşvâk*, Ed. Halîl 'Umrân Mansûr, Dâru'l-Kutub el-İlmiyye, Beyrut 2000.

⁷⁹ Steven T. Katz, “The Conservative Character of Mysticism” (*Mysticism and Religious Traditions*, Ed. Steven T. Katz, Oxford University Press, New York 1983 içinde), s. 3–4.

⁸⁰ Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 258.

Oysa mistikler paradoksal dili yaşadıkları tecrübenin ve bu tecrübenin objesinin bizatihi paradoksal olduğu temelinde kullanmaktadırlar. Çünkü onlar paradoksları sözü güzelleştirmek veya güçlendirmek için değil, zorunlu oldukları için kullandıklarını iddia etmektedirler. Bir başka deyişle, mistik bağlamda paradokslar, dil düzeyini aşar ve tecrübenin derinliklerine kadar iner.⁸¹

Bu yöntemin çalışma şekline gelince, mistikler yaşadıkları tecrübenin objesi hakkında aynı anda olumlu ve olumsuz bir yüklem kullanırlar. Bu kullanımda, bir önerme bir bakış açısından veya bir anlamda olumlanır, bir başka anlamda olumsuzlanır. Örneğin, “Ali içmez” cümlesi, Ali alkollü içkiler içmez, anlamında kullanıldığında olumlanır. Ama su gibi sıvı bir içecek içmez, anlamında kullanıldığında olumsuzlanır. Fakat bu kullanımda asıl problem, bir önermenin aynı bakış açısından ve aynı anlamda tek nefeste olumlu ve olumsuz bir yargı bildirmesidir.⁸² Böylesi ifadeler karşısında, tecrübe edilen durumun ‘mantıklı’ bir ifadesinin mümkün olmadığını kabul etmekten başka çıkar yol görünmemektedir. Nitekim Scholem, mistiklerin tecrübelerinin anlatımında kullandıkları paradoksal ifadeleri ‘saçmalık’ olarak görülmesine karşı çıkar. O, mistiklerin yaşadıkları tecrübenin dile getirilmesinde bu tür çelişkili ifadeler kullanmaktan başka bir yol bulamadıklarına inanmaktadır.⁸³

Mistik tecrübenin ifadesinde kullanılan bir başka yöntem, negatif diyalektiktir. Din dilinde de yaygın biçimde kullanılan bu yöntemin işleyişi şöyledir: Mistik ilk önce mistik objeye ilişkin muhtemel bir tanım inşa eder veya o objeye muhtemel bir yüklem isnat eder. Sonra da o tanımı veya yüklemi olumsuzlar. Bu işlem birkaç kez tekrar edilir. Böylece mistik objeye ilişkin olarak genel bir fikrin ortaya çıkacağına inanılır. Bu metodun din dilindeki kullanımı oldukça sert eleştirilere maruz kalmıştır. Çünkü bir şeyin ne olmadığı hakkında ne kadar söz söylenirse söylensin, o şeyin ne olduğu hakkında zihinde bir fikir belirmeyeceği düşünülmüştür.⁸⁴

Mistiklerin tecrübelerini anlatmada kullandıkları bir diğer yöntem ise sembolik dildir. Bu yöntem, mistik tecrübenin objesinin günlük hayatın dışında ve ötesinde olduğu, dolayısıyla günlük dilin araçlarının bu tecrübeyi ifadede yetersiz kaldığı varsayımına

⁸¹ Moore, “Mystical Experience”, s. 105–6.

⁸² Matilal, “Mysticism and Ineffability”, s. 151.

⁸³ Scholem, *Major Trends*, s. 4–5.

⁸⁴ Bkz. Koç, *Din Dili*, s. 59.

dayanır. Öte yandan bu tecrübenin diğer insanlara aktarımında kullanılacak bir başka araç mevcut değildir. Bu durumda yapılacak iş, günlük dile ait unsurları onlara yeni anlamlar yükleyerek kullanmaktır. Bu da bizi dilin sembolik kullanımına götürmektedir.

2. SEMBOLÜN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

Binlerce yıldır şairler, ressamalar ve sanatkarlar semboller vasıtası ile insan hayatıyla ilgili en derin düşünce ve inançları somut imgeler ortamına aktarmışlardır. Semboller, içerdikleri mesajların kolayca anlaşılmasını ve hatırlanmasını sağlayarak⁸⁵ düşünceleri sınırlandırmaksızın biçimlendirir ve belirginleştirir. Canlı ve tutarlı bir semboller sistemi insanın kendisi, içinde yaşadığı toplum ve nihayet evren ile ahenk içinde olduğunu hissetmesini sağlar ve kişiye kollektif eylem ilhâmı verir.⁸⁶

Sembol, bir hakikatin yerine geçen duyusal ve hayalî bir nesne⁸⁷ veya mevcut olmayan bir şeyi hayâl edebilmek için kullandığımız doğrudan tecrübe edilebilen herhangi bir şeydir.⁸⁸ Bu tanıma göre sembol, herhangi bir sebepten ötürü duyularımızla algılayamadığımız bir şeye bizi yönlendiren algılanabilir herşeydir. Yani sembol, doğal bir ilişki aracılığıyla, mevcut olmayan veya algılanması imkânsız olan bir şeyi çağrıştıran somut bir işarettir.⁸⁹

Sembol, Grekçe ‘symbolō’ fiilinden türemiştir. ‘Symbolon’ ismi işaret anlamını, kök anlamı kıyaslamak, kestirmek veya çıkarsamak olan ‘symbolō’den almıştır. Fakat sembol kelimesinin daha derin anlamı, fiilin daha orijinal anlamında, yani bir araya getirmek ve birleştirmek anlamlarında gizlidir. Sembol bu kök anlamıyla, *bir araya getirme* işini iki şekilde gerçekleştirir.⁹⁰

⁸⁵ G.H. R. Parkinson, *Spinoza's Theory of Knowledge*, Oxford 1954, s. 138.

⁸⁶ Jack Trasidder, *Dictionary of Symbols: An Illustrated Guide to Traditional Images, Icons and Emblems*, Chronicle Books, S. Fransisco 1998, s. 6.

⁸⁷ Edwyn Bevan, *Symbol And Belief*, Kennikat Press, New York 1968, s. 11.

⁸⁸ H.H. Price, “Paranormal Cognition and Symbolism” (*Metaphor and Symbol*, Ed. L.C. Knights, Butterworths, London 1960 içinde), s. 80.

⁸⁹ Gilbert Durand, *Sembolik İmgelem*, çevr. Ayşe Meral, İnsan Yayınları, İstanbul 1998, s. 9; H.D. Lewis, “Imagination and Experience” (*Metaphor and Symbol*, Ed. L.C. Knights, Butterworths, London 1960 içinde), s. 66.

⁹⁰ Cyrill. C. Richardson, “The Foundations of Christian Symbolism” (*Religious Symbolism*, Ed. F. Ernest Johnson, The Institute For Religious and Social Studies, New York 1955 içinde), s. 3; Mehmet Aydın, *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*, Din Bilimleri Yayınları, Konya 2005, s. 682.

1. Semboller, dağınık olay ve gerçekliklere tutarlı bir bütünlük kazandırır ve onları anlaşılır kılar. Yine onlar sonsuz çeşitteki anlam ve ilişkileri bir araya getirir. Tek bir figür veya olay, bir dizi karmaşık örnek ve ilişkileri özetler.⁹¹

2. Semboller, bir toplumu birleştiren ve kenetleyen en önemli faktördür. Onlar, toplumun anlam merkezi olup, toplumun inanç ve davranışlarına şekil verir. Sembollerin iki önemli toplumsal işlevi vardır: Birinci olarak onlar, bireyleri belli biçimde ortak hareket etmeye yönlendirir. İkincisi, semboller farklı halk yığınlarını iyi işleyen bir cemiyete dönüştürür. Kısaca semboller, bir toplum içindeki ortak yönleri artırır ve pekiştirir; farklılık ve zıtlıkları azaltır. Böylece onlar, bir milletin birlik ve bütünlük içinde yaşamasına katkıda bulunur.⁹²

Sembol, birleştirmek anlamını Eski Yunan'daki toplumsal ve hukukî arkaplanda bulur. Nitekim tanınma veya onaylanmanın bir nişanesi olarak, iki parçaya bölünmüş bir objenin her bir parçasına 'symbolon' denirdi. Bu parçalardan birini elde tutan kişi, diğer parçaya sahip olan kimse karşısında kimliğini ispatlamak veya yapılmış bir anlaşmayı kanıtlamak amacıyla elindeki parçayı gösterirdi.⁹³ Bu kelime somut bir obje hakkında kullanıldığı gibi yazılı metinler hakkında da kullanılırdı. İki ülke arasında karşılıklı olarak vatandaşların güvenliğini sağlamak için yapılmış anlaşma metni, iki birey arasındaki sözleşme, iki nüshası olan makbuz, imparator tarafından verilmiş ferman vs. sembolün yazılı belgeler anlamındaki kullanımına ilişkin örneklerdir.⁹⁴

Sembolün dinî alandaki kullanımına gelince, Hristiyanlık teolojisinde sembolün iki anlamı vardır: Birincisi, Hristiyanlık inanç esaslarına iman edildiğinin toplu biçimde sözlü olarak ikrar edilmesi (common confession), ikincisi ise bu inancın ifade edildiği araç, timsal ve fiillerdir.⁹⁵

⁹¹ Richardson, "The Foundations", s. 4-5; Mircea Eliade, "Dinlerdeki Sembollerin Araştırılması Konusunda Metodolojik Düşünceler" (*Dinler Tarihinde Metodoloji Denemeleri*, Ed. Mehmet Aydın, çvr. Mehmet Aydın, Mehmet Şahin, Mehmet Soyhun, Din Bilimleri Yayınları, Konya 2003 içinde), s. 117.

⁹² Alfred Whitehead, *Symbolism in Religion and Literature*, Ed. Rollo May, G. Braziller, New York 1961, s. 240.

⁹³ M. Namık Çankı, *Büyük Felsefe Lügati*, Nebioğlu Matbaacılık, İstanbul 1958, III/277; Giuseppe Fornari, "From the Labyrinth to the Tragic Mask", http://theol.uibk.ac.at/cover/bulletin/texte/bulletin11-5.html;mark=12,99,107#WN_mark, 15.02.2005.

⁹⁴ Latif Tokat, *Dinde Sembolizm*, Ankara Okulu, Ankara 2004, s. 9.

⁹⁵ Jörg Splett, "Symbol", *Encyclopedia of Theology*, Ed. Karl Rahner, The Crossroad Publishing Company, New York 1989, s. 1654-55.

M. Namık Çankı *Felsefe Lügati*'nde sembolün karşılığı olarak 'alâmet', 'nişâne', 'mühür', 'rütbe ve makâm işareti', 'pey akçesi' ve 'teminat' anlamlarını zikreder. Fakat o, bu kelimeler içinde sembole en uygun karşılık olarak, İ. Fennî Ertuğrul gibi⁹⁶, 'remz'i görür.⁹⁷ Günümüz Türkçe'sinde sembol karşılığında 'simge' kelimesi de kullanılmakla birlikte, bu kelime sembolün sahip olduğu dinî, kültürel ve antropolojik anlamlara henüz sahip olmadığından, bu çalışmada sembol kelimesi kullanılacaktır.⁹⁸

Sembol, kendisinde algılanamayan ve algılanan dünyaya ait iki boyutu birleştirir. İnsan da iki varoluş boyutunu, yani cismânî ve rûhânî âlemi nefsinde birleştirmektedir. Çünkü insanın çamurdan yaratılmış bedeni, onun maddî ve fânî yönünü temsil ederken, bu cesede üflenmiş ilâhî ruh onun rûhânî yönünü temsil etmektedir. Bir başka ifadeyle, insan tabiatı bir yönüyle somut diğer bir yönüyle de soyuttur. İnsanı rûhânî ve cismânî âlemler arasında köprü görevi üstlenmeye ehil kılan da insanın bu çift tabiatlılığıdır. Dolayısıyla bir ara-varlık olan insan, doğrudan tecrübe edilebilir bedeniyle rûhânî âlemi temsil ettiğinden, mükemmel bir sembol olarak görülmelidir.⁹⁹

Tasavvuf düşüncesinde, evren veya kozmos anlamında kullanılan 'âlem' kelimesi de kendinden başkasını simgeleyen bir varlık olarak telakki edilmektedir. Nitekim âlem, 'alâmet', 'alem' ve 'ilim' ile aynı kökten türemiştir. Bu türeyiş, âlemin hem bilgi kaynağı hem de kendisinden başka bir şeye işaret eden bir alâmet veya işaret levhası olduğu izlenimini vermektedir. Örneğin Kur'an-ı Kerim bütün varlıklara, 'Allah'ın âyetleri', yani işaretleri olarak göndermede bulunmaktadır.¹⁰⁰

İbn Arabî, "O'nun Hak olduğu iyice belli olsun diye onlara ufuklardaki ve nefislerindeki âyetleri göstereceğiz"¹⁰¹, âyetindeki 'âyet' kelimesini sembol anlamında kullanır. Yukarıda mealini verdiğimiz âyette geçen "Ennehû'l-Hakk" ibaresindeki üçüncü tekil şahıs 'hû' zahirini, İbn Arabî, Kur'an-ı Kerim'e değil, Hak'a gönderir. Dolayısıyla o, âyeti bu bağlamda, 'Kur'an'ın hak olduğu değil', 'kevnin veya kozmosun Hak, yani evrenin Tanrı'nın tecellîsi olduğu şeklinde anlar ve evrendeki bütün varlıkları Tanrı'ya

⁹⁶ İsmail Fennî Ertuğrul, *Lûgatçe-i Felsefe*, Matbaa-yı Âmire, İstanbul 1341, s. 688.

⁹⁷ Çankı, *Felsefe Lügati*, III/277.

⁹⁸ 'Simge' kelimesi Türk Dil Kurumu'nun hazırladığı tarama sözlüğünde yer almaz. Bkz. *Tanıklariyle Tarama Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu, Karınca Matbaası, Ankara 1954, III/627.

⁹⁹ Mahmoud Dhaoudi, "The Cultural-Symbolic Soul: An Islamically Inspired Research Concept for the Behavioral and Social Sciences", *The American Journal of Islamic Social Sciences*, cilt: 9, sayı: 2, s. 154.

¹⁰⁰ Fussilet Sûresi, 41: 53.

¹⁰¹ Fussilet Sûresi, 41: 53.

işaret eden semboller olarak görür.¹⁰² Yine o, “âyetler, O’nun, âlemin ayn’ları olan tecellîgâhlarda zâhir olan Hak olduğunu gösteren delâletlerdir.”¹⁰³ der.

Sembol işlevi gören nesnenin veya imgenin sembol olma özelliği onları vaz eden ve kullanan bireylerin empoze ettiği haricî ve fazladan bir nitelik midir, yoksa onlar bu özelliklere tabiatları gereği mi sahiptirler? Paul Tillich (ö. 1965) bu soruyu, su unsurunu Hıristiyan baptizminde kullanıldığı şekliyle ele alır ve şu şekilde sorar: “Acaba su ritüeli sadece Hıristiyanlık dininin kurucusunun bir emrine uymak için mi kullanılmaktadır; yoksa o, gûnahtan temizlenmenin canlı bir temsili midir?”¹⁰⁴ Tillich, bunların her ikisinin de su ritüeli için bir gerekçe olarak öne sürülebileceğini, ancak bunlardan hiçbirisinin tek başına, su ritüelinin gerçek bir dinî sembol niteliği kazanmasını açıklayamayacağını düşünür. Ona göre suyun, özel bir niteliği ve kendine has bir gücü vardır. Bu doğal güç sayesinde su, kutsal gücün taşıyıcılığını yapmaya ve böylece sakramental bir vasıta olmaya elverişli olur.¹⁰⁵ O halde denebilir ki, birtakım soyut fikirleri örneklendirmek ve açıklamak için insan tarafından seçilen somut bir imge olmaktan uzak olan sembol, dinî bağlamda, daha yüce olan metafizik hakikatin daha düşük bir mertebedeki, yani fizik dünyadaki, yansımasıdır. Dolayısıyla sembol bu yüce hakikati simgeler ve onunla yaprağın kökle olan ilişkisi gibi yakın bir ilişki içinde bulunur.¹⁰⁶

İbn Arabî, bütün varlıkları Hakk’ın tecellîsi olarak gördüğü için, dinî ritüellerde kullanılan araçların içkin sembol olma gücünü ve niteliğini bütün varlıklara teşmil eder.¹⁰⁷ O bu konuda şöyle söyler: “Bütün âlem, bir anlam için varlığa gelen kelimelerdir ve bu kelimelerin anlamı Allah’tır. O, ahkâmını o kelimede (âlemde) izhar eder. Çünkü O’nun zâtı, ahkâmının zuhûr etmesi için bir mahal değildir. Mânâ nasıl ki hep harfe bitişik ise, Allah da âleme öylece bitişiktir.”¹⁰⁸

¹⁰² Ebû ‘Abdillâh Muhyiddîn Muhammed bin ‘Alî İbnu’l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye fî Ma'rifeti'l-Esrâr el-Mâlikiyye ve'l-Mulkiyye*, Dâru İhyâ' et-Turâs el-'Arabî, Beyrut 1998, II/147.

¹⁰³ İbn Arabî, *Fütûhât*, II/147.

¹⁰⁴ F.W. Dillistone, “The Function of Symbols in Religious Experience” (*Myth and Symbol* içinde, Ed. F.W. Dillistone, Society For Promoting Christian Knowledge, London 1966 içinde), s. 7.

¹⁰⁵ Dillistone, “The Function of Symbols”, s. 7; Paul Tillich, “The Religious Symbol” (*Myth and Symbol* içinde, Ed. F.W. Dillistone, Society For Promoting Christian Knowledge, London 1966 içinde), s. 29.

¹⁰⁶ Martin Lings, *Symbol & Archetype: A Study of the Meaning of Existence*, St Edmundsbury Press, Bury St Edmunds 1991, s. 67; Nasr, Seyyed Hossein Nasr, *Sûfî Essays*, New York 1972, s. 88–9.

¹⁰⁷ İbn Arabî, *Fütûhât*, III/441; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Felsefetu't-Te'vîl, Dirâse fî Te'vîli'l-Kur'ân 'inde Muhyiddîn İbn 'Arabî*, el-Merkezu's-Sekâfî el-'Arabî, Beyrut 1998, s. 226.

¹⁰⁸ İbn Arabî, *Fütûhât*, III/146.

Titus Burckhardt (ö. 1984), sembol kavramını açıklamak için bir başka sembolü, yani ayna sembolünü kullanır. Çünkü ona göre semboller, kavramsal terimlerle tam olarak ifade edilemeyen fikirlerin veya metafizik prototiplerin görünen yansımalarıdır.¹⁰⁹ İbn Arabî varlık felsefesini açıklamada ayna sembolizmine özel bir önem atfeder. Bu sembolizmde, aynadaki görüntü Hakk'ın tecellî ettiği ve Hakk'ın isim ve sıfatlarının ahkâmını icra ettiği evreni (kevn), aynadaki görüntünün sahibi ise vücûdun gerçek sahibi olan Hakk'ı temsil eder. Aynadaki görüntü Hak'la özdeş olmamakla birlikte, bütünüyle Hak'tan başkası da değildir. İbn Arabî bu paradoksal durumu, 'O/O değil' formülasyonu ile ifade eder.¹¹⁰

Sembollerin belli başlı özellikleri vardır: Sembolün ilk ve temel vasfı, kendisi dışında ve kendisini aşan bir hakikati temsil etme, daha da önemlisi onun yerine geçme kabiliyetidir.¹¹¹ Sembolize edilen şey, daha yüksek mertebeli bir başka şeyin sembolü olabilir. Örneğin yazılı bir karakter, bir sözcüğün sembolü iken, bu sözcük içerdiği anlamın sembolü rolündedir.¹¹²

Sembolün bir diğer özelliği ise algılanabilir olmasıdır. Bu, doğası gereği görünmez, ideal veya aşkın bir şeyin sembolde somutlaşması ve nesnellik kazanması anlamına gelir.¹¹³ Sembol, şiirsel temsillerde olduğu gibi, hayâlî olarak idrâk edilebilen bir şey olabileceği gibi, soyut kavramlar bile, algılanabilir bir unsur içerdiği takdirde sembol olabilirler.¹¹⁴

Sembollerin içkin güçleri vardır. Onlar, bu güçleri sayesinde, gösterdikleri şeyden soyutlandıklarında adeta cansız bir cesede dönüşen işaretlerden ayrılırlar. İşaretler, istendiği takdirde birbirlerinin yerine kullanılabilirler. Çünkü onların içsel güçleri yoktur. Oysa sembol kendisiyle özdeş bir anlam taşır. Bu yüzden sembolün taşıdığı anlam ondan çekip koparılamaz ve bir sembol diğerinin yerine geçirilemez.¹¹⁵

¹⁰⁹ Titus Burckhardt, *Aklın Aynası*, çevr. Volkan Ersoy, İnsan Yayınları, İstanbul 1987, s. 128; René Guénon, *Yatay ve Dikey Boyutların Sembolizmi*, çevr. Fevzi Topaçoğlu, İnsan Yayınları, İstanbul 2001, s. 27-28.

¹¹⁰ İbn Arabî, *Fütûhât*, III/435; II/374; 'Abdulkâdir Mahmûd, *el-Felsefetu's-Sûfiyye fî'l-İslâm: Masâdiruhâ ve Nazariyyâtuhâ ve Mekânuhâ mine'd-Dîn*, Dârul-Fikr el-'Arabî, (basım yeri ve tarihi yok), s. 498-499.

¹¹¹ Paul Tillich, *İmanın Dinamikleri*, çevr. Fehrullah Terkan-Salih Özer, Ankara Okulu, Ankara 2000, s. 45; Turan Koç, *Din Dili*, İz Yayıncılık, İstanbul 1998, s. 98; Syed Muhammed Naquib al-Attas, *Islam, Secularism and the Philosophy of the Future*, London 1985, s. 212.

¹¹² Tillich, "The Religious Symbol", s. 15.

¹¹³ Durand, *Sembolik İmgelem*, s. 10.

¹¹⁴ Tillich, *The Religious Symbol*, s. 15.

¹¹⁵ Koç, *Din Dili*, s. 100.

Semboller yapay değildir. Bir sembol, herhangi bir sebepten dolayı çözümlü kaybolabilir. Ama onlar insanlar tarafından basitçe inşa edilemez; ancak yaratılabilirler.¹¹⁶ Sözcükler ve işaretler de asılları itibarı ile sembolik bir karaktere sahiptirler; kendilerine özgü içkin bir güçle mânâyı taşırlar. Fakat onlar, mistik dünya görüşünden teknik dünya görüşüne geçiş neticesinde, tamamen olmasa da, sembolik karakterlerini önemli ölçüde yitirmişlerdir.¹¹⁷

Semboller, sembolize ettiklerli şeyden farklı ve aşağıdırlar. Sembollerin içkin güçleri kabul edilmekle birlikte, onların yerine geçtikleri şeyle özdeş olmadıkları ifade edilmelidir. Martin Lings'in (ö. 2005) deyişi ile, "Semboller, sadece semboldürler, arketip değil. Dolayısıyla 'bu dünyalı' olan semboller, bu dünyanın bütün şart ve sınırlılıklarına tabidir."¹¹⁸ Bu yüzden onlar hakikatin kendisi olarak değil, hakikate açılan bir pencere olarak görülmelidir.

Sembollerin bir başka özelliği kabul edilebilir olmalarıdır. Bu, bir sembolün toplumda kökleşmesi ve destek kazanması anlamına gelmektedir. Ancak bu, bir objenin ilk önce sembol olduğu, daha sonra toplumun kabulünü kazandığı anlamına gelmez. Bir şeyin sembol oluşu ve toplum tarafından benimsenişi aynı anda gerçekleşmektedir.¹¹⁹

Semboller toplum tarafından bir kez benimsendikten sonra, hiçbir birey onların etki alanının dışında kalamaz. En kişisel tavır ve inançlar bile, aslında, bir yönüyle toplumsal semboller tarafından oluşturulmakta ve şekillendirilmektedir. Goodwin Watson der ki; "Herkesin kendi dinî akidesini yine kendi biricik dinî tecrübesi ve aklı ile kurgulayabileceği fikri düzeltilmeye muhtaçtır."¹²⁰ Çünkü, kişi şahsî düşünme eylemini gerçekleştirirken birtakım semboller kullanmakta, bu semboller de anlamlarını sosyal çevre içinde cereyan eden ortak tecrübelerden kazanmaktadır.¹²¹

Semboller, farklı bakış açılarına göre çeşitli kategorilere ayrılabilir. Bunlardan biri, arkasındaki hakikatleri görüp göremediğimizden hareketle yapılan bir sınıflandırmadır. Bu

¹¹⁶ Tillich, *İmanın Dinamikleri*, s. 46.

¹¹⁷ Tillich, "The Religious Symbol", s. 16; Eliade, "Dinlerdeki Sembollerin Araştırılması", s. 116.

¹¹⁸ Martin Lings, *Symbol & Archetype*, s. 11. Mevlânâ Celâleddîn Rûmî de bu olguyu, "Misâl, misl gibi değildir" sözü ile dile getirmiştir. Bkz. William C. Chittick, *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi*, State University of New York Press, Albany 1984, s. 280.

¹¹⁹ Tillich, "The Religious Symbol", s. 16.

¹²⁰ Goodwin Watson, "A Psychologist's View of Religious Symbols" (*Religious Symbolism*, Ed. F. Ernest Johnson, The Institute For Religious and Social Studies, New York 1955 içinde), s. 119.

¹²¹ Watson, "A Psychologist's View", s. 119.

ayırma göre, bazı semboller vardır ki, biz onların gerisindeki hakikati görebiliriz. Ayrıca, o hakikati, sembolün bize anlattığından daha doğru ve başarılı bir şekilde ifade edebiliriz.¹²²

Bazı sembollerin ise arkasını göremeyiz. Bu tür semboller, insan bilincine başka türlü açık olmayan ve yine başka türlü ifade edilemeyecek hakikatleri temsil ederler. ‘Sembol’ adını almayı gerçek anlamda hak eden semboller bunlardır. Bu durumda biz hakikate ilişkin sembolik bir fikirden daha iyi ve doğru bir anlayışa sahip olamayız. Yine biz sembolle bu sembolün sembolize ettiği fikir, duygu ve en geniş anlamıyla hakikat arasında bir ayrım yaparak salt fikre ulaşamayız.¹²³

Bazı düşünürler bu sembol ayrımını kabul etmez ve onların mutlaka bir biçimde ‘açıklanabileceğini’ öne sürerler. Dahası, bu açıklama ile onların tüketileceğini, bir başka deyişle, işlevlerinin sona ereceğini savunurlar. Çünkü onlara göre bir sembol, kavramsal terimlerle açıklanır açıklanmaz gerçek bir sembol olmaktan çıkmaktadır. O, artık sadece bir işarettir, yapaydır, cansızdır; bizim hakikat ile olan temas noktamız da, artık sembolün kendisi değil, itibarî açıklamasıdır. Oysa hiçbir açıklama, gerçek bir sembolü gereksiz kılamaz ve sembolün yerine geçemez.¹²⁴

Sembolün taşıdığı anlamın kavramsal bir dille ifade edilip edilemeyeceğine dair iki görüş vardır. İlkine göre, anlamlı bir sembolün taşıdığı mânâ kavramsal dille ifade edilebilir. Ancak bu durum, “bir araçla yolculuk yapan bir kimsenin araçtan inerek yoluna yaya devam etmeyi tercih etmesi”ne¹²⁵ benzer. Yine bu ekole göre, eğer bir sembolün taşıdığı anlam kavramsal dile tercüme edilemiyorsa, her hangi bir anlam taşımıyor demektir.

Sembollerin kavramsal dile aktarılabileceğine ilişkin ikinci yaklaşıma göre, anlamlı bir sembol her zaman kavramsal olarak ifade edilemeyebilir.¹²⁶ Bu da sembollerin özlerinde birden fazla anlamı barındırdığı ve belli bir açıklama ile anlam derinliği tümüyle ortaya çıkarılamayacağı anlamına gelmektedir. Bu özellik, sembollerin rasyonel tanımlamalardan üstün kılmaktadır. Çünkü akılcı tanımlamalar, der Burckhardt, “Bir

¹²² Bevan, *Symbol and Belief*, s. 256.

¹²³ Bevan, *Symbol and Belief*, s. 257.

¹²⁴ Whitehead, *Symbolism*, s. 236; Richardson, “The Foundation of Christian Symbolism”, s. 3; Eliade, “Dinlerdeki Semboller”, s. 117.

¹²⁵ Owen Barfield, “The Meaning of the Word ‘Literal’” (*Metaphor and Symbol*, Ed. L.C. Knights, Butterworths, London 1960 içinde), s. 49.

¹²⁶ Barfield, “The Meaning of the Word ‘Literal’”, s. 50.

kavramı rasyonel bağıntılarına göre düzenlerken ve aynı zamanda onu belirli bir düzeyde sınırlandırırken, sembol kesinlik ve açıklığından hiçbir şey kaybetmeksizin sembolize edilen daha yüce hakikate ve âleme açık kalır.”¹²⁷

Sembolü aklî açıklamalardan üstün sayan bu görüşe karşıt olarak, Whitehead, insanla sembol arasındaki ilişkiyi, isteksizlik-zorunluluk ilişkisi olarak algılar. Ona göre, hem pratik hem de nazarî akıl, hakikati örten ve eğip-bükten sembol belasından kurtulmak ve hakikati yalın ve çıplak biçimde idrâk etmek ister. Diğer yandan, semboller, budandıkça daha da çoğalan bir sarmaşık gibi her tarafı sarmaktadır. Çünkü sembolizm, asılsız bir düşünüş veya yozlaşma değil, bizatihi insan hayatının dokusuna içkindir. Şöyle ki, insanın hemcinsleri ile anlaşma aracı olan dilin kendisi dahi bir sembolizmdir.¹²⁸

Sembollerle ilgili olarak yapılan bir başka ayırmda, hareket noktası sembolün bize sahip olmadığımız bir bilgiyi kazandırması veya önceden sahip olduğumuz bir bilgiyi hatırlatması ve o bilgi doğrultusunda davranmaya sevk etmesidir. Bunlardan ilkinde ‘doğrudan semboller’ adı verilmektedir. Bu tür semboller, sembolize ettiği şeyin tabiatı hakkında bize bilgi verir. Bu bilgiye, onu taşıyan sembolün işitilmesinden veya görülmesinden önce sahip olmak söz konusu değildir. Doğuştan görme engelli birisine menekşe renginin bir trampet sesine benzetilerek anlatılmasına dair eski bir hikâyeye vardır. Bunun iyi bir benzetme olup olmadığı bir yana, hikâyenin vermeye çalıştığı mesaj, görme engelli birine renkleri anlatmanın yolunun yine o kişinin bilgisine sahip olduğu tecrübeden yola çıkma zorunluluğudur.¹²⁹

Sûfîlerin yaşadıkları özel tecrübeleri dile getirmede ‘sıradan’ insanlarla ortak oldukları tat alma veya zevk etme metaforlarını kullanmaları dikkate değerdir.¹³⁰ Onlar her ne kadar kendi hallerine vakıf olabilmenin ancak aynı halleri yaşamakla mümkün olabileceğini sıkça dile getirmişlerse de, birtakım semboller kullanarak bu tecrübeleri başkalarına aktarmaya çalışmaktan geri durmamışlardır. Bu tür semboller, duyusal

¹²⁷ Burckhardt, *Aklın Aynası*, s. 127.

¹²⁸ Whitehead, *Symbolism*, s. 232–3.

¹²⁹ Bevan, *Symbol and Belief*, s. 12–13.

¹³⁰ Bkz. Süleyman Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî, Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, Sönmez Neşriyat, İstanbul 1969, s. 75.

tecrübenin doğrudanlığına sahip olmakla birlikte, gerçekte aklî veya rûhî âlemlere ait şeyleri temsil etmektedir.¹³¹

Sûfiler bu işte çoğu kez şiirsel söylemi tercih etmişlerdir. Ne var ki, böylesi sûfiyâne duygu yüklü şiirler, sûfilerin asıl maksatlarına yabancı kimselerce –doğal olarak- sırf bilgilendirici veriler olarak algılanmış ve bunun sonucunda, onlar hem mantık hataları işlemekle hem de teolojik ayrıntılara riayet etmemekle suçlanmışlardır. Bu bağlamda D.G. James’in dilin bilimsel ve şiirsel kullanımına ilişkin yaptığı ayrım, sûfilerin bu özelliklerini anlamaya yardımcı olacaktır:

Dilin iki tür kullanım şekli vardır; bilimsel ve duygusal. Dilin bilimsel kullanımı, olgusal veya muhtemel duyu-verileri sistemlerine, şeylerin duyusal görünüşlerine ve dar anlamda duyularımıza açılan her şeye işaret edildiğinde söz konusudur. Yine bilimin önermeleri, kabul edilmiş süreçlerle tahkik edilmeye açıktır ve bu yüzden onlar doğru veya yanlıştır. Dil, bilimsel olarak kullanıldığında, yanlış veya doğru, bir şeyin şöyle veya böyle olduğu söylenmektedir. Yine bu yargıların doğru veya yanlış olduğu ortaya çıkarılabilir. Ancak dil duygusal olarak kullanıldığında, ortada tamamen farklı bir durum söz konusudur. Dil şiirde olduğu gibi duygusal biçimde kullanıldığında, herşeye delalet edebilir. Ancak önemli olan bu delaletler ve medluller değil, şairin belli duygulara, belli bir saikler düzenine, belli duygusallık tutum ve özelliklerine ve nihayetinde bir sinir sistemine sahip olduğudur. O, bu duygular düzenini veya sinirsel itkileri, kendisi gibi düşünmelerini sağladığı ve sinir sistemlerini şiirini yazdığı kendi halet-i ruhiyesine getirdiği okuyucuya ve dinleyiciye kendi söz kalıpları vasıtasıyla aktarmaktadır.¹³²

Bilinmeyenin bilgisini kazandırma veya var olan bilgiyi hatırlatma temelinde yukarıda yapılan ayrım, doğrudan sembollerin tam karşısında yer alan sembollere ‘dolaylı semboller’ ismi verilmiştir. Bu tür semboller, sembolize ettikleri şeyler hakkında bize bilmediğimiz bir bilgi vermezler. Bunların işlevi, önceden sahip olunan bilgileri hatırlatmak, belli bir zamandaki eylem hakkında belli çağrışımlar uyandırmak, birey ve toplumu belli biçimde davranmaya sevk etmektir. Örneğin bir komutanın kıtasını teftişe geleceğini haber veren bir trampet sesi veya bir padişahın vefat ettiğini haber veren salâ sesi, trampetin veya salânın anlamı bilinmiyorsa, kişide o sesler duyulduğu anda herhangi bir bilgi gerçekleştirmeyecektir. Ancak bu seslerin ne anlama geldiğini bilen askerler komutanın teftişine hazır olmak için gerekli vaziyeti alacaklardır. Yine salâyı işiten

¹³¹ Seyyed Hossein Nasr, *Intellect and Intuition, Their Relationship from the Islamic Perspective*, Longman, London 1982, s. 44.

¹³² D.G. James, “Metaphor and Symbol” (*Metaphor and Symbol*, Ed. L.C. Knights, Butterworths, London 1960 içinde), s. 96.

insanlar, farklı bildikleri ölümü belli bir zamanda yaşayacaklarını hatırlayacaklardır. Bu durumda trampet sesi ve salâ, bireylerin belli kalıplar içinde davranmalarını veya bildikleri bir gerçekliği hatırlamalarını sağlayan bir uyarıcı işlevi görmektedir.¹³³

Günlük dilde sembol, işaret, allegori ve metafor arasındaki sınır çizgileri çoğu kez kaybolmaktadır. Özellikle sembol ve işaret, benzer işlevlere sahip olduklarından bir diğerinin yerine kullanılmaktadır. Bu durum sembol ve işaretle ilgili olarak bir anlam karmaşasının varlığına delalet etmektedir. İlerleyen bölümlerde işaret ve sembol terimlerini sıkça kullanacağımızdan, aynı karmaşanın bu çalışmada da ortaya çıkma ihtimali vardır. Bu yüzden sembol ve işaret arasındaki farklılığın belirginleştirilmesi gerekmektedir.

2.1. Sembol-İşaret ilişkisi

Sembol, herkes tarafından kabul edilmiş itibarî bir mânânın maddede sabitleşmiş şeklidir.¹³⁴ Bu demek oluyor ki, semboller kendileri dışında bir şeye işaret ederler. Ne var ki, işaretler de kendileri dışında bir şeye işaret ederler. Örneğin sokağın başında yanan kırmızı ışık, ‘kırmızılığın’ dışında, sürücünün veya yayanın durması gerektiğine işaret eder. Ancak bu işaret ile durma zorunluluğu arasında vazgeçilmez ve içkin bir ilişki yoktur. Çünkü kırmızı ışığın işaret ettiği “dur!” anlamını, kırmızı ışık olmadan da biliriz ve kırmızı ışıktan başka bir işaretle de ifade edebiliriz. Oysa semboller, başka türlü kapalı kalan bir anlam, bir hakikat ve varoluş katmanına kapı açarlar ve sembolize ettikleri şeyin gücüne katılırlar. Onlar, bir hakikat katmanı açmakla kalmaz, o hakikatin zihindeki mukabil katmanını da açarlar.¹³⁵ Dolayısıyla işaretle işaret edilen arasında varoluşsal bir ilişki bulunmamasına rağmen, sembolle sembolize edilen hakikat arasında böyle bir ilişkinin varlığı, bu iki terim arasındaki en önemli farklılığı oluşturmaktadır.

Bu sembol-işaret ayrımı, sembolün insanlar tarafından icat edilemezlik özelliği üzerine kurulmuştur. Doğal olarak bu ayrım, sembollerin kökenini insanî düzleme indirgeyen her türlü yaklaşımı reddedecektir. Örneğin Burckhardt, sembolün kökenini C. G. Jung’un (ö. 1961) ‘kollektif bilinç’ olarak adlandırdığı şeyde, yani insan ruhunun kaotik alt tabakasında bulunabileceği görüşüne itiraz eder. Ancak bu demek değildir ki, sembol akıl

¹³³ Bkz. Bevan, *Symbol and Belief*, s. 11–12.

¹³⁴ Kaya Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri I. Belâğat*, Sevinç Matbaası, Ankara 1980, s. 164.

¹³⁵ Milay Köktürk, “Animal Symbolicum”, *Felsefe Ansiklopedisi*, Ed. Ahmet Cevizci, Etik Yayınları, İstanbul 2003, s. 401.

dışındır; sembol, akıl dışı değil, akıl ötesidir.¹³⁶ Semboller bu özelliklerini, Hakikat ile olan yaratıcı karşılaşmadan kazanırlar. Onlar bu karşılaşmadan doğdukları için, bu karşılaşma ortadan kalktığında yok olurlar. Bir başka deyişle, Hakikat yönünden açılan kapı kapandığında, o kapının zihindeki yüzü olan semboller de anlamlarını yitirirler.¹³⁷

Gilbert Durand'ın E. Cassier'den (ö. 1945) yaptığı şu kısa alıntı, sembolle işaret arasındaki farkı açık ve özlü biçimde ortaya koymaktadır. Diyor ki Cassier, “Bir işaret (signal), oluşun fizik âleminin bir parçasıdır; bir sembol ise mânânın beşerî anlamının bir parçasıdır.”¹³⁸ Bu ifadenin ilk bölümünde, işaretin ait olduğu varlık boyutu vurgulanmaktadır. Yani işaret ve işaretin gösterdiği şeyin her ikisi de fiziksel varlık alanı ile sınırlıdır. Trafik lambası örneğini hatırlayacak olursak, kırmızı ışık, yani işaret, ve kırmızı ışığın işaret ettiği “dur!” uyarısının her ikisi de fiziksel alan içinde başlayan ve biten unsurlardır.

Durand'ın ifadesinin ikinci kısmı, sembolün bir ucunun fiziksel âlemin ötesinde, öteki ucunun ise fiziksel âlemin sınırları içinde olduğuna, yani duyu organları ile algılanabilir veya en azından hayâle açık bir ‘obje’ olduğuna işaret etmektedir. Bu bağlamda Kâbe’yi, bu iki ucu birleştiren bir sembol olarak zikredebiliriz.¹³⁹

İşaretlerin pek çoğu mevcut veya doğrulanabilir bir gösterilene işaret eden ekonomik kaçamaklardan ibarettir. Dolayısıyla işaretler sadece zihinsel işlemleri kolaylaştırmaya yarayan araçlardır ve hiçbir şey bunların en azından teorik olarak keyfi olmasına engel değildir. Örneğin Güneş yıldızını isimlendirmek için bir başka isim de kullanılabilirdi. Çünkü Güneş bir obje olarak karşımızda açık ve seçik olarak durmaktadır. Ancak bazı durumlar vardır ki, onların isimlendirilmesinde veya onlara işaret etmede, düşünce kendisini keyfilğe teslim edemez. Buna örnek olarak adalet ve hakikat örneğini verebiliriz. Bu iki kavram, Güneş örneğinde olduğunun aksine, nesnel algılar üzerine inşa edilmiş kavramlar kadar apaçık değildir. Bu durumda zorunlu olarak karmaşık işaret yoluna başvurmak gereklidir.¹⁴⁰

¹³⁶ Burckhardt, *Aklın Aynası*, s. 128.

¹³⁷ Tillich, *Theology and Symbolism*, s. 108–9.

¹³⁸ Durand, *Sembolik İmgelem*, s. 7.

¹³⁹ Bkz. İsmail Yakıt, *Yunus Emre'de Sembolizm, Çıktım Erik Dalına*, Kültür Bakanlığı, Ankara 2002, s. 7.

¹⁴⁰ Durand, *Sembolik İmgelem*, s. 8–9.

Sembol ve işaret ayrımı, insana ait bilinçli cevaplarla hayvana özgü tepkiler arasındaki fark temelinde de yapılmıştır. Nitekim Cassier bu ayrımdan hareketle, bir hayvanın *işaretlere* tepki verip onlar doğrultusunda pratik aktivitelerini idare ederken, insanın bir *semboller* evreni içinde yaşama ve hareket etme gibi bütünüyle farklı bir kabiliyete sahip olduğunu ifade etmiştir. Cassier bu konuda şöyle söyler:

Sembolizm ilkesi; evrenselliği, uygulanabilirliği ve geçerliliği ile büyümlü bir kelimedir. ‘Açıl susam açıl!’dır. İnsana, özel dünyaya, insanî kültür dünyasına giriş imkânı verir. Sembolizm olmasaydı, insan hayatı Platon’un meşhur mağara metaforundaki tutsakların hayatı gibi olurdu. İnsan hayatı, biyolojik ihtiyaçları ve pratik kârı ile sınırlı olurdu; insan hayatı, insana din, sanat, felsefe ve bilim tarafından farklı boyutlarda açılan ‘ideal dünya’ya geçit bulamazdı.¹⁴¹

Bu durumda, sembolle işaret arasındaki fark, bu ikisinin işaret ettiği alanlar ve boyutlar arasındaki farka râci olmaktadır. Sembol ve işareti, “kendisinden başka bir şeyi gösteren her şey” olarak mutlak biçimde tanımladığımızda, kendisinden başkasını fiziksel dünya içinde kalarak gösteren şey işaret, fiziksel dünyadan yola çıkarak metafizik âleme varan şey sembol olmaktadır.

Sembol, gösterdiği şeyin bir parçasıdır.¹⁴² Sembollere bilinç ile bilinçsizlik hali arasında bir köprü oluşturma yeteneğini kazandıran da bu niteliktir. Çünkü bir sembol, bilinç dışı itkileri açığa vurur ve onların doğasına katılır. Bu özellik, sembole bilinçlilik ile bilinç dışılık arasında aracılık yapma yeteneğini kazandırır.

İşaretlere gelince, onlar gösterdikleri şeyden ayrı dururlar. Yol işareti belki de bu konuda sunabileceğimiz en basit örnektir. Yol boyunca sıralanmış ‘Adana’ diyen işaretler, ‘Bu Adana’ya giden yoldur’a işaret eder. Ancak bu işaretler ne yoldur ne de yolun bir parçasıdır. İşaretler, yolun kıyısında durur ve yol, onlar olmasa da ‘Adana’ya giden yol’ olmaya devam eder. Bu örnekte de görüldüğü gibi, işaret, işaret ettiği şeyden bütünüyle ayrıdır. Yol işaretleri, uyuşimsal işaretlerin (conventional signs) en yaygın türünü teşkil eder.

Bir de ‘doğal işaretler’ (natural signs) vardır ki, bunlar uyuşimsal işaretlerle semboller arasında bulunurlar. Doğal işaret kategorisi hakkında kullanılan en yaygın

¹⁴¹ Dillistone, “The Function of Symbols”, s. 4.

¹⁴² David Cox, “Psychology and Symbolism” (*Myth and Symbol*, Ed. F.W. Dillistone, Society For Promoting Christian Knowledge, London 1966 içinde), s. 56.

örneklerden ikisi ateşle duman ve yağmurla bulut arasındaki ilişkidir.¹⁴³ Dumanla ateş arasında, yol işaretleri ile yol arasındakinden çok daha yakın bir ilişki vardır. Dahası, dumana gerçekten ateş tarafından sebebiyet verilir. Bununla birlikte duman, ateşle özdeş değil, ateşten başkadır.

Uyulaşımsal ve doğal işaretlerin ardından, sembol fikrine ulaşmak için bir başka örneği burada zikretmek istiyoruz; kor ve alevle ateş arasındaki ilişki. Tıpkı duman gibi, kor ve alev de ateşin bir işaretidir. Ama bu ikisi, dumanın olmadığı biçimde ateşin bir parçasıdır. Yine biz ateş istediğimizde alev ve kor da isteriz.¹⁴⁴ Bu durumda biz, alevi ateşin sembolü olarak görebiliriz.

Sonuç olarak sembolle işaret arasındaki fark üç ana başlık altında özetlenebilir: Sembolle sembolize edilen arasında içkin ve ayrılmaz bir ilişki varken işaretle işaret edilen arasında böyle bir ilişki yoktur. Semboller insanlar tarafından icat edilemez ve birbirlerinin yerine kullanılamazken, işaretler insanlar tarafından icat edilmiş olup teorik düzlemde de olsa birbirlerinin yerine geçirilebilirler. Sembollerin bir ucu fizik dünyada öteki ucu metafizik âlemedir; işaretlerin ise her iki ucu da fizik dünya ile sınırlıdır.

Şimdi sembolle sıkça karıştırılan diğer iki terim olan allegori ve metaforiyi irdelemeye çalışalım.

2.2. Sembol, Allegori ve Metafor Arasındaki İlişki

Yunanca '*allegoria*'dan Türkçe'ye '*allegori*' şeklinde geçen bu terim, soyut ve teorik fikirlerin ve ahlâkî değerlerin mesel ve örneklerle anlatımıdır. Allegoriyi diğer anlatım tarzlarından ayıran özellik, onun soyut bir ideayı somut bir şeyle açıklama yöntemine dayanmasıdır.¹⁴⁵

Allegori ile mecâz arasında yakın bir benzerlik vardır. Mecâz, bir kelimenin asıl anlamından başka bir anlamda kullanılmasıdır.¹⁴⁶ Mecâzî kullanım, benzetme amacıyla kullanıldığında 'istiâre', benzetme dışında bir amaçla kullanıldığında 'mecâz-ı mürsel' adını almaktadır. Bir anlatımda birden fazla istiâre kullanıldığında, temsili istiâreyle karşı karşıyayız demektir. Felsefede soyut ve karmaşık fikirlerin açıklanmasında kullanılan

¹⁴³ John Hospers, *Felsefî Çözümlerlerde Yöntem*, çevr. Şahin Filiz, Kökler Yayıncılık, Konya 2002, s. 17–8.

¹⁴⁴ Cox, "Psychology and Symbolism", s. 56–8.

¹⁴⁵ Mehmet Önal, "Alegori", *Felsefe Ansiklopedisi*, Ed. Ahmet Cevizci, Etik Yayınları, İstanbul 2003, II/224.

¹⁴⁶ İbrâhîm Medkûr, *el-Mu'cemu'l-Felsefî*, el-Hey'etu'l-Âmme li-Şuûni'l-Matâbi' el-Emîriyye, Kahire 1983, s. 170.

allegorik anlatımın temelini teşkil eden böylesi istiârelerdir.¹⁴⁷ Soyut fikirleri yine soyut kavramlarla anlatmaya çalışan filozoflar ‘karanlık’ olmakla suçlanmışlardır.¹⁴⁸

Dinî metinlerin allegorik yorumuna örnek olarak Philon’un allegorik Tevrat yorumunu zikredebiliriz. O, Platon’un felsefesi ile Tevrat’ın getirdiği hakikatler arasında tam bir uyum olduğunu göstermek için Tevrat’ı allegorik biçimde yorumlamıştır.¹⁴⁹

Metafora gelince, bu terim Grekçe ‘nakletmek’ anlamına gelen ‘metaphorá’dan türemiştir. Metafor soyut bir fikri, somut örneklerle açıklamaktır. Ama bu allegorideki gibi kişileştirici bir somutlaştırma ile değil, benzetme ve karşılaştırma yoluyla yapılır.¹⁵⁰ Metafor, temelde bir benzetme olmakla birlikte, bu benzetmede ‘gibi’ ve ‘olarak’ gibi benzetme edatları düşmüştür.¹⁵¹

Metafor ve istiârenin ikisi de teşbih temeline dayanmaktadır. Klasik Türk edebî sanatlar terminolojisinde mecâzın bir altbaşlığı olarak kabul edilen istiâre, bir kelimenin anlamının geçici olarak bir başka kelime hakkında kullanılmasıdır.¹⁵² İstiârenin bir başka tanımında ise benzerlik ilişkisi ve sözün gerçek anlamda anlaşılmasına engel karine önplana çıkarılmaktadır.¹⁵³ İstiâre, normal ifadeden daha fazla etkileme gücüne sahiptir. Bu yüzden bu söz sanatı, okuyucunun veya dinleyicinin tasavvur ve tahayyül imkânlarını zenginleştirir. Anlamı dile getirmeye ilişkin bu zihni manevralar, hedefe şaşırtıcı yollardan vardığı ölçüde okuyucuya tesir eder.¹⁵⁴

Metaforik anlatım denince ilk akla gelen, Platon’un ‘mağara metaforu’dur. Platon *Devlet* adlı eserinde insanların idealar âlemini niçin idrâk edemediklerini anlatmak için bu metafora başvurmuştur.¹⁵⁵

Metafor ile allegori arasında parça-bütün ilişkisi vardır. Bu ilişki sebebiyle allegori, metaforlar silsilesi olarak da tanımlanmıştır. Fakat metafora dile getirilmek istenen fikir veya anlam açıkça zikredilirken, allegoride bu okuyucuya bırakılmaktadır.

¹⁴⁷ Önal, “Alegori”, s. 225.

¹⁴⁸ Bkz. Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1998, s. 23–4.

¹⁴⁹ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çevr. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1991, s. 107.

¹⁵⁰ Erich Kahler, “The Nature of Symbolism” (*Symbolism and Literature*, Ed. Rollo May, George Braziller Inc., New York 1960 içinde), s. 72; Barfield, “The Meaning of the Word ‘Literal’”, s. 49.

¹⁵¹ Philips, “Mystic Analogizing”, s. 128.

¹⁵² Tâhir-ül Mevlevî, *Edebiyat Lügatı*, Enderun Kitabevi, İstanbul 1973, s. 71.

¹⁵³ Bkz. Mehmed Rif’at, *Mecâmiu’l-Edeb (Usûl-ı Fesâhat)*, Dersaadet Matbaası, İstanbul 1208, s. 284.

¹⁵⁴ Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri*, s. 144–5.

¹⁵⁵ Nihat Keklik, *Felsefede Metafor (Felsefe Problemleri’nin Metafor Yoluyla Açıklanması)*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1990, s. 19–20.

Sembol ve allegori ayırımına gelince, bu ikisi arasındaki sınır çizgileri her zaman için kolayca seçilebilir değildir. Bu yüzden, ikisi arasındaki fark yaygın terminolojide sıkça kaybolmaktadır. Bunun nedeni, metafor ve sembolün bir diğerinin tersi bir istikamet izlemesidir. Sembolde, somut bir şeyden hareket edilir ve soyut bir anlama ulaşılır. Allegoride ise, sembolün izlediğinin tersi bir süreç izlenir. O, genel ve soyut olandan başlar, somut ve özel olanda son bulur.¹⁵⁶

Sembolün doğallığı ve allegorinin yapaylığı, bu ikisi arasında yapılan ayırmada bir diğer hareket noktası kabul edilmiştir. Buna göre allegori, genel fikirlerin üzerini örten ve zihin tarafından üretilmiş yapay bir örtü iken, sembolizm şeylerin özünde yatar.¹⁵⁷

Allegoride sınırlı bir gösterenle sınırlı bir gösterilen söz konusudur. Oysa sembolün her iki unsuru da sınırsızdır. Somut bir sembol, genişleyerek betimlenemez niteliklere götürmektedir. Öyle ki, bu genişleme sonucu sembolün doğasında barındırdığı sınırsız sayıdaki anlam veya yorum arasında bir çatışma ortaya çıkabilmektedir. Örneğin ateş sembolünün gerçek ve en birinci özelliği yakıcılık iken, o bazen arındırıcı bir ateş olmakta, bazen cinsel ve şehvî ateş kisvesine bürünmekte, bazende de cehennem azabını canlandırmaktadır.¹⁵⁸

Allegori ve metafor, soyut fikirlerin görsel imgelere tercümesidir. Bu işlemde amaç bu tür fikirlerin daha geniş kitlelerce anlaşılmasını sağlamaktır. Bu demek oluyor ki, allegori veya metafor olmadan da söz konusu fikir –daha az sayıda da olsa- bazı kimseler için ulaşılabilir. Oysa sembol, hiçbir şekilde algılanamayan ve mevcut olmayan bir şeyin yerine geçmektedir. Bu da sembol olmadığı takdirde, sembolize edilen hakikatin hep kapalı kalacağı anlamına gelmektedir.

Sembolü “duyularla algılanamayan yüce gerçekliklerin yerine geçen somut bir şey” olarak tanımlamıştık. Böylesi gerçekliklere en sık rastladığımız alanlardan birisi dindir. Dolayısıyla din, sembollerin en verimli çalışma alanlarıdır. Bu yüzden sembollerin dinî alandaki tezahürlerine, yani dinî sembolizme kısaca değinmemiz yerinde olacaktır.

¹⁵⁶ Kahler, “The Nature of Symbolism”, s. 70–1.

¹⁵⁷ Burckhardt, *Aklın Aynası*, s. 102.

¹⁵⁸ Durand, *Sembolik İmgelem*, s. 11.

3. DİNİ SEMBOLİZM

Gayba iman İslam akidesinin temelini teşkil eder. Allah'a ve ahiret gününe iman ise gaybe iman skalasının en üstünde yer almaktadır. Fakat yine İslam'a göre Tanrı'nın aşkınlığı, Tanrı'nın yüceliğinin ve mükemmelliğinin ayrılmaz bir ögesidir. Bir başka deyişle, insanın algılama ve düşünme kapsamının ötesindelik, İslam Tanrı tasavvurunun temelidir.

İslam'da Tanrı'ya itaat etmek bir başka esastır; itaatsizlik durumunda ölümden sonraki hayatta gerçekleşecek olan ilâhî cezalandırma vadedilmiştir. Fakat bu durumda bir mümin algılayamadığı ve akledemediği bir Tanrı'ya nasıl inanacak, O'nu nasıl sevecek ve O'ndan nasıl korkacaktır? Tanrı kendisine inanılmasını ve ibadet edilmesini emrediyorsa, bir şekilde onların algı alanına inmek durumundadır. Tanrılığın doğası, Tanrı'nın beşerî düzleme inmesine izin vermediğinden, bu aracılık işini yapacak olan sembollerdir. Burada semboller 'Tanrı'nın yerine geçen' veya Tanrı'nın emirlerini ulaştıran duyusal veya imgesel işaretlerdir. Semboller bir yandan somut olmakla insan tarafından algılanabilmekte, diğer yandan da Tanrısal olanın yerine geçmektedirler. Böylece semboller, Tanrı'nın aşkınlığına hâle getirmeden Tanrı ile insanlar arasında bir köprü işlevi görürler.¹⁵⁹

Sembollerin işaret ettiği gerçekliği temsil gücü yönünden 'indirgemeci', 'açıklayıcı' ve 'yorumlamacı' olmak üzere üç yaklaşımdan söz edilmektedir. İndirgemeci yaklaşıma göre, sembollerin objektif bir karşılıkları yoktur; onlar psikolojik, sosyolojik ve antropolojik nedenlere indirgenebilirler. Marx, Durkheim, Feurbach ve Freud bu yaklaşımın önde gelen temsilcileridir. Açıklayıcı teoriye göre semboller gerçekten objektif bir karşılığa sahip olmakla birlikte, bu hakikat, doğrudan veya kavramsal bir dille ifade edilebilir; yani bir biçimde açıklanabilir. Yorumlamacı yaklaşıma göre ise, sembollerin temsil ettiği hakikatler literal dille ifade edilemez. Dolayısıyla sembole ilişkin yapılacak her türlü açıklama nihaî anlamda bir yorumdan öteye geçmez. Bu yaklaşımın en önemli temsilcileri mistiklerdir.¹⁶⁰

Dinî semboller, diğer sembollerden mutlak algı alanının ötesinde olanı temsil etmekle ayrılırlar.¹⁶¹ Onlar, ibadet esnasında yönelinen ve imâ edilen en nihaî hakikate işaret ederler. Oysa diğer semboller ideal anlamlarının dışında nesnel bir varlığa sahip bir

¹⁵⁹ Bkz. Galip Atasagun, *İlâhî Dinlerde (Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm'da) Dinî Semboller*, Sebat, Konya 2002, s. 21 vd.

¹⁶⁰ Bkz. Tokat, *Dinde Sembolizm*, s. 50.

¹⁶¹ Eliade, "Dinlerdeki Sembollerin Araştırılması", s. 115.

şeyi temsil ederler, ya da sembollerini dışında hiçbir varlığı olmayan görünmez şeyleri temsil ederler. O halde dinî sembolizmi diğerlerinden ayıran temel özellik, dinî sembolizmde gösterilenin, yani sembolün yerine geçtiği şeyin, Tanrı'ya ilişkin bir şey veya nitelik oluşudur.

Sembollerin özelliklerinden bahsederken bir kısım sembollerin bizim bilgimizi artırmadığını, fakat bizde önceden var olan bilgiyi hatırlattığını veya bizi belli yönde davranmaya sevk ettiğini söylemiştik. Nitekim değişik objeler, sözcük ve müzikteki ses, tütüsdeki koku, kişinin farklı biçimde bilgisini elde ettiği veya inandığı pek çok şeyi hatırlatmak, ayin ve ibadetlerdeki özel anlara işaret etmek veya anî bir dinî eylemde bulunmaya sevk etmekte kullanılır. Fakat dinî sembolizmde, ibadet eden kişinin tecrübeleri içinden bir şeyi akla getirmek için değil, insanî tecrübelerin ötesindeki şeylerin bilgisini getirmek için duyularımıza nesneler veya zihnimize fikirler sunulur.¹⁶²

Biz sözü edilen 'özel anlara işaret etmek' unsurunun dinî sembolün dışında tutulmasına itiraz ediyoruz. Örneğin sûflerin semâ ayinini icra etmelerinin temelinde, 'elest bezmi', yani Hakk'ın nefislere Kendisinin onların Rabb'i olduğunu tasdik ettirme anını yeniden yaşamak yatmaktadır.¹⁶³ Bu ayin tecrübesi bir yandan insanî bir tecrübe olarak nitelendirilebilecek iken, diğer yandan fiziksel alanın ötesinde yaşandığı için spiritüeldir de. Öyleyse semâ ayini kendisinde fiziksel ve spiritüelin kaynaştığı ve eridiği bir noktanın, yani sembolün tam karşılığıdır.

Dinî sembolizmin çalışma alanını iki başlık altında inceleyebiliriz: Bunlardan ilkinde semboller, Yaratıcı ile karşılaşma anını, bir diğer deyişle, ibadet ve ayinler esnasında yaşanan yoğun duyguları ifade etmekte kullanılır. Ancak bu noktada şu soru sorulabilir: Niçin bu tecrübe sahibi tecrübesini normal tasvir metoduyla dile getirmemektedir? Deniyor ki, dille dinî tecrübe arasında tam bir örtüşme mevcut değildir ve dil bu bağlamda tecrübenin gerisinde kalmıştır. Bu durumda en etkili metod, dil-dışı araçlarla dinî tecrübeyi dışa vurmaktır.¹⁶⁴ Nitekim sembol ve metaforun vazgeçilmez unsurlarından olduğu dolaylı dinî anlatımlar, derin gerçeklikleri ve duyguları nakletmeye ve paylaşmaya yardımcı olması için geliştirilmiştir.¹⁶⁵

¹⁶² Bevan, *Symbol and Belief*, s. 14.

¹⁶³ Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 189.

¹⁶⁴ Koç, *Din Dili*, s. 95.

¹⁶⁵ Amulya Ranjan Mohapatra, *Philosophy of Religion*, Sterling Publishers, New Delhi 1990, s. 31.

Dinî sembolizmin diğer çalışma alanı Tanrı'yı anlama ve dile getirme sorunudur. Tillich teolojii, 'Tanrı'dan bahsetmek' olarak tanımlamaktadır. Ancak Tanrı, insanî tecrübe alanı içinde tezahür etmezse ve kavramlarla açıklanamazsa teoloji O'ndan nasıl bahsedecektir? Daha açık bir ifadeyle, teolojinin konusu Tanrı ise, teoloji nasıl mümkün olacaktır? Bu itirazkâr soruya Tillich, teolojinin konusu doğrudan Tanrı'nın kendisi değildir, cevabını verir. Teolojinin konusu, Tanrı'nın bize olan tezahürüdür ve bu tezahürün ifadesi de dinî sembollerdir. Dolayısıyla teoloji, konusunu dinî sembollerde bulur. Bu semboller Tanrı değildir, ama Tanrı'nın yerine geçerler. Bu sembollerde her dinin içeriği, her dinî tecrübenin ve dolayısıyla teolojinin temeli, Tanrı-insan karşılaşması ifade edilmiştir. Öyleyse diyor Tillich, "Teoloji; kendisinde Tanrı ile insan arasındaki özel karşılaşmanın ifade bulduğu sembollerin kavramsal yorumu, açıklaması ve kritiğidir."¹⁶⁶

Tillich'in teolojinin meşgale alanına ilişkin getirdiği tanımlama, genelde İslam düşüncesi ve özelde tasavvuf için de geçerlidir. Örneğin İbn Arabî Tanrı'nın zât halinde anlaşılamayacağını, ancak fiilleri ve sıfatları veya kendi deyimiyle 'tecellîleri' ile tanınabileceğini ifade eder. Yine o bu bağlamda, "O'nun benzeri gibisi yoktur; O, işitendir, görendir"¹⁶⁷ âyetini sıkça zikreder. Ancak İbn Arabî, bu âyetin ikinci kısmına her fırsatta vurgu yapar ve kelâm bilginlerinin bu âyeti tek yönlü anladıklarından yakınır. Çünkü âyetin ilk kısmı, Tanrı'nın benzeri olmadığını söylemekle teşbihi nefyederken, ikinci kısmı Tanrı'yı insanlara özgü iki nitelikle nitelendirmektedir. Fakat kelâmcılar, ona göre, bu âyetleri akılları ile anladıklarından, Tanrı'ya dair tenzihî yargıları önplana çıkarmakta, teşbih çağrıştıran dinî metinleri ise tenzihe uygun biçimde tevil etmektedirler. Oysa Kur'an Allah hakkındaki bu çift yönlü tanımlamayı boşuna yapmamıştır. Dolayısıyla İbn Arabî'ye göre kelâmcılar, Allah'a değil, kendi zihin ve anlayışlarındaki Tanrı'ya iman ve ibadet ederler.¹⁶⁸

4. İBN ARABÎ'NİN MİSTİK ŞAHSİYETİ

Muhyiddin İbn Arabî (ö. 638/1240), pek çok araştırmacı tarafından entelektüel tasavvufun zirvesi olarak görülmektedir. Çünkü o, kendi dönemine kadar oluşmuş

¹⁶⁶ Paul Tillich, "Theology and Symbolism" (*Religious Symbolism*, Ed. F. Ernest Johnson, The Institute For Religious and Social Studies, New York 1955 içinde), s. 108.

¹⁶⁷ Şûrâ Sûresi, 42: 11.

¹⁶⁸ Bkz. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, s. 58.

tasavvufî fikir mirasını en başta yaşamış ve özümsemiş, sonra sistemleştirmiş ve son olarak da bu sistemin ifadesinde kullanılacak dili geliştirmiştir.¹⁶⁹

Tasavvuf geleneğini İbn Arabî iki biçimde etkilemiştir. Bunlardan ilki onun eserlerinde hâkim olan motifler ve temalardır. Yani kısaca düşünce sistemidir. İkincisi ise, bu sistemin ifadesinde kullanılan vokabularıdır. Şeyh'in düşünce sistemini belli bir kesim benimsemekle birlikte, onun terminolojisi bütün sûfiler arasında evrensel bir kabul kazanmıştır.¹⁷⁰

Tasavvufî dilin teşekkülünde İbn Arabî'nin oynadığı rol, tasavvuf klasiklerinin yazılışı çerçevesinde değerlendirilmelidir. Çünkü onun fikirleri ve eserleri, İslam irfanının bir devamıdır. Hâris el-Muhâsibî'nin (ö. 243/857) *er-Riâye*'si, sûfî dünya görüşünü ve psikolojisini ele alan ilk metinlerden birisi olarak kabul edilir.¹⁷¹ Daha sonra Ebû Nasr Serrâc Tûsî'nin (ö. 378/988) *el-Luma* 'ı, Gulâbâdî (veya Kelâbâzî)'nin (ö. 380/990) *et-Taarruf* u, Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) *Risâle* 'si, Hucvirî'nin (ö. 465/1072) *Keşfu'l-Mahcûb* 'u ve Gazâlî'nin (ö. 505/1111) *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn* 'i ve *el-Munkiz mine'd-Dalâl* 'ı gelir.¹⁷² Bütün bu eserler dizisi, esas olarak, tasavvuf ıstılahında 'ahvâl' ve 'makâmât' olarak bilinen manevî yolculuğu, bu yolculuk sırasında karşılaşılan tehlikeleri, bu yolda ilerlemenin metodu ve son olarak bu yolculuğun sonunda salikin elde ettiği marifeti konu alır.

Yukarıda isimleri sıralanan sûfî düşünürler zincirinin önemli bir halkası olarak görülmesi gereken İbn Arabî, diğerlerinden çok genç yaşta tasavvufî bir tecrübe yaşaması, bu tecrübe sonrasında tasavvuf yoluna girmesi ve tasavvufî hayatın kendisine ilham ettiği fikirleri son derece gelişmiş ve bir o kadar da karmaşık bir sembolizmle anlatmasıyla ayrılmaktadır.

Her ne kadar İbn Arabî'nin adı geçen tasavvuf klasiklerinden tasavvufun nazarî yönünü tahsil ettiğini biliyor isek de, onun bu eserlerde anlatılan hayatı teorik tahsilinden

¹⁶⁹ Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, s. 260.

¹⁷⁰ Bkz. Michel Chodkiewicz, *An Ocean without Shore: Ibn Arabi, the Book, and the Law*, State University of New York Press, Albany 1993, s. 5-6; Annemarie Schimmel, "Sufism and the Islamic Tradition" (*Mysticism and Religious Traditions*, Ed. Steven T. Katz, Oxford University Press, New York 1983 içinde), s. 141; Alexander D. Knysh, *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition; The Making of A Polemical Image in Medieval Islam*, State University of New York Press, Albany 1999, s. 11.

¹⁷¹ Bkz. Şahin Filiz, "Muhâsibî'nin Hayatı, Eserleri ve Fikirleri" (Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857), *er-Riâye*, çev. Şahin Filiz-Hülya Küçük, İnsan Yayınları, İstanbul 1996 içinde), s. 177.

¹⁷² İbn Arabî eserlerinde bu sûfî yazarlara pek çok atıfta bulunur. Bkz. İbn Arabî, *Mevâki*, s. 28-9.

önceki yıllarda Endülüslü sûfîlerden canlı bir gelenek biçiminde aldığı kaydedilmelidir.¹⁷³ Bu bağlamda o, bilgilerini dinî hayatı bütün derinliği ile nefislerinde gerçekleştirmeksizin nazar yolu ile elde eden kimseler olarak telakki ettiği kelâm ve fıkıh ehlini, çiçek açmadan meyva vermeye kalkan ağaçlara benzetmiş; ‘ümmî’ olarak, yani nazarî ilim tahsil etmeksizin tasavvufî hayata sülûk eden kimselerin ledünnî ilme ulaşmaya daha yatkın olduklarını öne sürmüştür.¹⁷⁴

İbn Arabî, böylesi kimseler hakkındaki iddiasını desteklemek için peygamberlerin durumlarını örnek gösterir ve şöyle söyler: “Hiçbir peygamber, peygamberliğinden önce Allah’ı aklî delil yoluyla bilmiş değildir. Bu peygamberlere yakışmaz da. Aynı şekilde hiçbir seçkin (muştafâ) velî, işin başında, aklî nazar vasıtası ile Allah-bilgisi elde etmiş değildir. İşin başında aklî nazar yolu ile Allah-bilgisini kesbeden kimse velî ise de, ne seçkindir ne de Allah’ın kendisine ilâhî Kitab’ı varis kıldığı kimselerdendir.”¹⁷⁵

Sûfî kişiliğinin gözümüzde canlanması için İbn Arabî’nin hayatından kısaca bahsetmek istiyoruz. Fakat burada bizim amacımız klasik anlamda İbn Arabî’nin biyografisini vermek değil, onun hayatında, düşüncesinde, eserlerinde ve üslûbunda mistik tecrübelerin yerini göstermektir. Bu yüzden onun ilk tasavvufî tecrübesini yaşadığı döneme kadarki hayatından birkaç cümleyle bahsedeceğiz.

İbn Arabî, 17 Ramazan 560/1165 Pazartesi o günün İslam coğrafyasının en batıdaki sınırı olan Endülüs’ün Mürsiye (Murcia) şehrinde zengin ve kültürlü bir ailenin ferdi olarak dünyaya gelmiştir.¹⁷⁶ Bu ailenin pek çok ferdinin yüksek devlet mevkilerinde bulunması, örneğin babası Ali bin Muhammed’in Mürsiye sultanı Muhammed bin Sa’d bin Merdenîş’in (ö. 567/1162) üst düzey bir memuru olması, Kurtuba kadısı ve ünlü filozof İbn Rüşt (ö. 595/1198) ile yakın dostluğu ve yine dayısı Yahyâ ibn Yağân’ın Tilimsân’da melik olması, İbn Arabî’nin ailesinin Endülüs’ün önde gelen ailelerinden olduğunu göstermektedir.¹⁷⁷

¹⁷³ Bkz. Asin Palacios, *İbn ‘Arabî, Hayatuhû ve Mezhebuhû*, Arapça’ya çevr. ‘Abdurrahmân Bedevî, Dâru’l-Kalem, Beyrut 1979, s. 105; Claude Addas, *Quest for the Red Sulphur, the Life of Ibn ‘Arabî*, İngilizce’ye çevr. Peter Kingsley, The Islamic Texts Society, Cambridge 1993, s. 18.

¹⁷⁴ Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, s. 232.

¹⁷⁵ İbn Arabî, *Fütûhât*, III/389–90. Benzer ifadeler için bkz. İbn Arabî, *Mevâki*, s. 56–60.

¹⁷⁶ İbrâhîm el-Kâîr’ el-Bağdâdî, *Muhyiddîn İbn ul-‘Arabî’nin Menkabeleri* (ed-Durr uş-Şemîn fî Menâkıb iş-Şeyh Muhyiddin), çevr. Abdulkadir Şener-M. Rami Ayas, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1972, s. 20.

¹⁷⁷ Nihat Keklik, *Muhyiddin İbn ‘ül-Arabî, Hayatı ve Çevresi*, Büyük Matbaa, İstanbul 1966, s. 57.

Çocukluğunun ilk sekiz yılını Mürsiye’de geçiren İbn Arabî, bu şehir Merdenîş idaresinden İşbiliye (Sevilla)’deki Muvahhidler hanedanlığının hâkimiyetine girince, babası Ali bin Muhammed’le birlikte 568/1172 yılında İşbiliye şehrine göçmüştür.¹⁷⁸ Ali bin Muhammed’in Muvahhidler idaresince yüksek devlet mevkilerinde istihdam edilip edilmediği tam olarak bilinmemektedir. Fakat Muvahhidler hükümdarı Ebû Yakub’un genel politikasının eski memurları görevlerinde tutmak yönünde olduğundan hareketle, İbn Arabî’nin babasının Muvahhidler yönetiminde de eski görevine devam ettiği tahmin edilmektedir.¹⁷⁹

Baba Ali bin Muhammed’in İşbiliye şehrinde de eski itibarını koruduğunun delili olarak, onun İbn Rüşd ile olan yakın dostluğu zikredilmektedir. Nitekim babası, İbn Arabî’yi bir bahane ile İbn Rüşd’ün yanına göndermiş ve aralarında ilginç bir diyalog geçmiştir. İbn Arabî bu görüşme vaktinde yaşının çok genç olduğunu vurgulamak için bıyıklarının terlemediğini söyler.¹⁸⁰

İbn Arabî, doğuştan sûfîyâne eğilimlere ve yeteneklere sahip bir kimsedir. Yani onda, kitaplardan öğrendiği dinî hakikatleri zevk ve tecrübe ederek içselleştirmek, Tanrı ve âlem hakkında edindiği bilgileri varoluşsal olarak tahkik etmek eğilimi vardır. Onu, İşbiliye’nin aristokrat ailelerine has bir hayat sürerken zühd yoluna sürükleyen de böylesi sûfîyâne temayüllerdir. Tasavvufî hayata girişini 580/1184–5 yılı olarak tarihlendirdiğine göre, İbn Arabî bu hayatla yaklaşık yirmi yaşında tanışmış olmalıdır.¹⁸¹

Genç Muhyiddîn’in tasavvufî hayata girişi sıradışı bir olayla gerçekleşmiştir. Claude Addas bu olayı nakleden el-Kârî el-Bağdâdî (ö. 821/1418) hakkında, bu kişinin İbn Arabî’ye olan aşırı hayranlığından dolayı ciddî çekinceler koymakla birlikte, yine de İbn Arabî’nin yaşadığı ‘ihtidâ’ serüvenini ondan nakletmekten kendini alamaz. Olayın şöyle cereyan ettiği haber verilmektedir:

İbn Arabî, memleketinin yüksek tabakasına mensup, o günün emir ve vezir çocukları arasında idi. Babası İşbiliye’de Endülüs sultanının veziriydi. Bir gün babasının

¹⁷⁸ Muravidler ve Muvahhidler hanedanı arasındaki güç mücadelesi hakkında daha fazla bilgi için bkz. Markus Hattstein, “Almoravids and Almohads” (*Islam, Art and Architecture*, Ed. by Markus Hattstein ve Peter Delius, Köneman, Fransa 2000 içinde), s. 245 vd.

¹⁷⁹ Addas, *The Life of Ibn ‘Arabî*, s. 18.

¹⁸⁰ Ebû ‘Abdillâh Muhyiddîn Muhammed bin ‘Alî İbnu’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye fî Ma‘rifeti’l-Esrâr el-Mâlikiyye ve’l-Mulkiyye*, Ed. Osmân İsmâîl Yahyâ, el-Mektebetü’l-‘Arabiyye, Kahire 1983, II/372 (Bu nüshayı diğerinden ayırmak için “O.Y.” kısaltmasını kullanacağız).

¹⁸¹ İbn Arabî, *Fütûhât*, II/417.

arkadaşlarından bir emir, onu diğer emir çocuklarıyla birlikte davet etmişti. Muhyiddin ve diğer gençler toplanmışlar, yemek yemişler ve kendilerine içki sunulmuştu. Sıra Muhyiddin'e gelince, kadehi eline aldı, içmeğe niyetlendi. Tam bu sırada bir ses ona, "Ey Muhammed, sen bunun için mi yaratıldın?!" dedi. Bunun üzerine o, kadehi yere attı ve şaşkın bir halde dışarı çıktı. Evlerinin önüne geldiğinde, kapıda vezirin çobanını gördü. Adamın üstü başı her günkü gibi toz toprak içindeydi. Çobanla birlikte şehrin dışına çıktı. Onun elbiselerini alıp kendisi giydi, kendi elbiselerini de ona verdi. Bir süre, yalnız başına mezarlığa varıncaya dek yürüdü. Burası, bir ırmak kıyısındaydı. Orada kalmak istedi. Mezarlığın orta yerinde, yıkılmış, toprağa karışmış ve küçük bir mağara şeklini almış bir kabir buldu. İçerisinde zikrullah ile meşgul olmağa başladı. Oradan ancak namaz vakitleri çıkıyordu. Şeyh Muhyiddin –Tanrı ondan razı olsun-, şöyle demiştir: "Mezarlıkta dört gün kaldım, sonra oradan bütün bu ilimlerle birlikte çıktım."¹⁸²

Fusûs şârihlerinden Mueyyiduddîn Cendî (ö. 700/1300) de İbn Arabî'nin ilk fethinden bahseder. Fakat o, Şeyh'in halvet süresine ilişkin farklı bir rakam telaffuz eder.

Bize [Cendî kendisini kastediyor] Şeyh'le ilgili olarak rivayet edilen haberlere göre, Şeyh'in ilk fethi İşbiliyye'de Muharrem ayında gerçekleşmiştir. O, halvete ilk kez Endülüs'teki İşbiliyye şehrinde girmiş ve dokuz ay hep oruç tutmuştur. O, Muharrem ayının başında halvete girmiş ve Ramazan Bayramı gününde halvetten çıkması emredilmiştir.¹⁸³

Bu rivayetler iki açıdan önemlidir. İlk olarak İbn Arabî kabristanda geçirdiği dört günlük veya dokuz aylık halvete, –hayatının sonraki evrelerinde pek çok Şeyh'in manevî kılavuzluğundan yararlanmışsa da¹⁸⁴– herhangi bir şeyhin yönlendirmesi ile değil, ilâhî-manevî bir işaretle girmiştir. İkincisi, o, hayatının sonraki dönemlerinde eserlerinde konu ettiği ilimleri ve sırları, küllî ve mücmel bir biçimde de olsa, bu tecrübe sonrasında elde etmiş olduğunu söylemektedir. Ayrıca o, bu tecrübeyi herhangi bir riyâzet ve mücâhede evresi geçirmeden yaşamıştır. İbn Arabî'nin kendi ifadeleri ile de tasdik edildiği üzere, bu son derece istisnâî bir durumdur.

Sözlük anlamı 'açılmak' olan ve tasavvuf terminolojisinde manevî aydınlanma anlamına gelen 'feth'¹⁸⁵ terimiyle, İbn Arabî, yukarıda anlatılan sûfî tecrübesini tanımlar ve şöyle söyler: "Halvete girmeden önce riyâzet yapmalısın; yani, tabiatını tasfiye etmeli,

¹⁸² el-Kâfî, *Muhyiddîn İbn ul-'Arabî'nin Menkabeleri*, s. 21.

¹⁸³ Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, s. 383, dipnot 11.

¹⁸⁴ İbn Arabî'nin şeyhleri hakkında bkz. Muhammed Lutfî Cum'ah, *Ta'rihu Felâsifeti'l-İslâm fî'l-Meşriq ve'l-Mağrib*, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut tsz., s. 293.

¹⁸⁵ Bkz. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Yayıncılık, Ankara 1997, s. 271; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Mârifet Yayınları, İstanbul 1991, s. 177.

gafleti terk etmelisin. Kendilerinde fethin riyazetten önce gerçekleştiği kimseler –istisnalar hariç- kemâl makamına ulaşamazlar.”¹⁸⁶

Bu ifadeler, onun benlik algısına dair önemli ipuçları sunmaktadır. O, çocukluk yıllarında bile kendisindeki üstün mistik yeteneklerin farkındadır. Hatta o, bu kabiliyetle mutad tasavvufî eğitim sürecine, yani bir şeyhin gözetiminde uzun yıllar süren sıkı zühd ve mücahede pratiklerine ihtiyaç duymadan yüksek irfan mertebelerine ulaştığını bildirmektedir.

İbn Arabî’nin Kur’ân-ı Kerîm’le ve Hz. Peygamber’in manevî şahsiyeti ile çok canlı bir ilişkisi vardır. Her Müslümanın ve özelde sûfînin Kur’ân ve sünnetle güçlü bir bağı vardır. Ancak İbn Arabî örneğinde bu ilişki, çoğu kez onun tasavvufî tecrübelerinin merkezinde yer alacak ve hayatının akışını belirleyecek kadar derindir.

Bir gün öylesine hasta oldum ve kendimden geçtim ki, öleceğim sandım. Bu haldeyken bana zarar vermeye çalışan korkunç görünüşlü insanlar gördüm. Daha sonra yumuşak huylu, güçlü ve hoş bir koku yayan birine muttali oldum. Bu zat, beni onlara karşı savundu ve onlara galip geldi. Ona, “Sen kimsin?” diye sordum. O şey, “Ben Yâsin Sûresi’yim, senin koruyucunum!” dedi. Kendime geldiğimde, babacığımın yanı başımda gözyaşları içinde Yâsin Sûresi’nin tilâvetini yeni bitirdiğini gördüm. Ona gördüklerimi anlattım.¹⁸⁷

Mistisizm araştırmacıları tarafından mistik tecrübeye ilişkin ‘birinci el bildirim’ (first person reports)¹⁸⁸ olarak isimlendirilen bu ifadelerde görüldüğü üzere, o daha küçük yaşlardan itibaren Kur’ân-ı Kerim ile ete-kemiğe bürünmüş bir şahsiyet olarak dostluk kurmuştur.

İbn Arabî’nin Hz. Peygamber’le olan ilişkisine gelince, bu ilişki kuru yazılı metinlerle olan ilişkinin çok ötesindedir. Nitekim o, hadis ilmi tahsiline Hz. Peygamber’in manevî işaretiyle başladığını söyler:

İlimden hiçbir şey bilmediğim dönem boyunca, arkadaşlarım beni rey [kelâm ve fıkıh] tahsil etmeye teşvik ediyordu. Bu zamanda ne ilim biliyordum ne de hadis. Rüyamda kendimi büyük bir meydana gördüm. Etrafım, bana zarar vermek isteyen silahlı kimseler tarafından sarılmıştı. Sığınabileceğim hiçbir yer yoktu. O anda, Hz. Peygamber’i bir tepenin üzerinde duruyor gördüm. Hemen onun yanına sığındım. Hz. Peygamber bana kollarını açtı ve beni sımsıkı kucakladı. Sonra şöyle dedi: “Yavrucuğum, bana sarıl

¹⁸⁶ Addas, *The Life of Ibn ‘Arabî*, s. 35.

¹⁸⁷ Palacios, *İbn ‘Arabî*, s. 10; Addas, *The Life of Ibn ‘Arabî*, s. 20.

¹⁸⁸ Katz, “Mystical Speech”, s. 4.

kurtulursun.” Sonra bana saldıranları görmek için etrafa bakındım. Onlardan hiçbiri görünmüyordu. Bu vakitten sonra kendimi hadis tahsiline verdim.¹⁸⁹

İbn Arabî’nin lüks hayatı terk ederek zühd yoluna girişi, hadis öğrenimini fıkıh ve kelâm tahsiline tercihi ve ölümle cebelleşip hayata geri dönüşü gibi üç önemli hadisede mistik tecrübesi hep hakim bir öge olduğu gibi, eserlerinin telifinde de sûfî tecrübesi hep önplandadır. İbn Arabî’nin eserleri arasında en meşhuru ve hacimlisi olan *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*’si de böyle bir mistik tecrübenin ürünüdür.

İbn Arabî hicrî 598 yılının hac mevsiminde Mekke’de yaşadığı, ancak gerçek sahnesini ‘misâl âlemi’ olarak tasvir ettiği bir ‘vâkıa’ında, Hz. Peygamber’i, Hz. İsmâ’îl, diğer peygamberler ve ümmetlerini, Hz. Ebûbekir’i, Hz. Ömer’i, Hz. Osman’ı ve Hz. Ali’yi görür. Hadisenin devamını İbn Arabî şöyle anlatır:

Hz. Peygamber, Hatem (Hz. İsmâ) ile aramızdaki hüküm ortaklığı sebebiyle beni Hatem’in arkasında gördü ve ona şöyle dedi: “Bu senin dengin (‘adîl), oğlun ve dostundur. Onun için Ilgın Ağacı Minberi’ni (Minberu’t-Tarfâ) önüme dik.” Sonra bana işaret etti ve şöyle dedi: “Ey Muhammed, minbere çık ve beni göndereni ve beni öv! Çünkü sende, benden bir parça (şâ’ra) vardır ve onun artık benden ayrı kalmaya tahammülü yoktur. O, senin zâtîyetindeki hükümlanlık (sultâne).” Sonra Hatem, minberi bu yüce meşhedde [söylenen] yere dikti. Minberin alınlığında parlak bir ışıkla şu sözler yazılıydı: “Bu en temiz Muhammedî makamdır. Kim bu minbere çıkarsa, ona varis olur. Allah, onu şeriatı muhafaza etmek için göndermiştir.” O anda sanki bana cevâmiu’l-kelim verilmişti. Allah’a şükrettim ve minberin en yükseğine çıktım. Sonra Hz. Peygamber’in minberde durduğu basamağa ulaştım. Benim durduğum basamak üzerine beyaz bir gömleğin yen’i (kumm) serildi ve onun üzerinde durdum. Böylece Hz. Peygamber’in bastığı yere basmamış olacaktım. Bu, ona saygı ve hürmet içindi. Bu davranış aynı zamanda, varislerin onun Rabb’inden müşâhede ettiği makamı, ancak onun elbisesinin gerisinden müşâhede edebileceğinin bize tenbih ve talimi içindi.¹⁹⁰

Şeyh, *Fütûhât*’ı çoğunlukla Kâbe’yi tavaf ederken veya Harem-i Şerif’te Hakk’ı murâkabeye dalmışken, Allah’ın kendisine açtığı ilim ve sırlardan hareketle telif ettiğini söyler.¹⁹¹ Yine böyle bir tavaf anında, o, Hacer-i Esved’in önünde hem ‘konuşan’ hem ‘susan’, hem ‘basit’ hem ‘mürekkebi’, hem ‘canlı’ hem ‘ölü’ gibi zıt sıfatlarla nitelediği bir gençle (fetâ) karşılaşır. Bu varlık, fitratı gereği sadece işaret ve sembollerle ‘konuşmaktadır’. İbn Arabî bu gence kimi kez ruh, kimi kez de insan der.

¹⁸⁹ Addas, *The Life of Ibn ‘Arabî*, s. 42.

¹⁹⁰ İbn Arabî, *Fütûhât*, I/36. İbn Arabî bu tecrübesine, ‘hamd’ kelimesinin yorumunda da telmihte bulunur. Bkz. İbn Arabî, *Fütûhât*, I/160.

¹⁹¹ İbn Arabî, *Fütûhât*, I/43.

Onun, bu gençle arasında cereyan eden diyalogu hikâye ederken çoğu kez kimin konuştuğu ve kimin muhatap olduğu belirsizdir. Ayrıca bu diyalog, son derece kapalı ve şifrelidir. İbn Arabî bu bölümde okuyucusunun, ifadelerini anlaması için –diğer pasajlardakinin aksine- hiç çaba göstermemektedir.

Bu gencin kimliğine ilişkin farklı görüşler ileri sürülmüştür. Örneğin onun Rûhü'l-Kuds, İbn Arabî'nin misâl âlemindeki ikizi veya Kâbe'nin kişileşmiş hali olduğu iddia edilmiştir.¹⁹² Biz bu varlığın Kâbe'nin cisimleşmiş hali olduğunu düşünüyoruz. Çünkü İbn Arabî'nin *Fütûhât*'ının birinci bâbının başındaki ve devamındaki beyitleri kendisinin tavaf esnasındaki ruh halini tasvir etmektedir. İbn Arabî bu beyitlerde, taştan olan, akıl ve histen yoksun (câmid) Kâbe'yi niçin tavaf ettiğini sorgulamaktadır. Fakat bu gençle karşılaştıktan sonra Kâbe ışıldamaya başlar ve sağ elini –yani Hacer-i Esved'i- öpmesi için İbn Arabî'ye uzatır. İbn Arabî'nin bu bağlamda Hacer-i Esved hakkındaki sözleri çalışmamızın konusu olan sembolizm açısından dikkate değerdir:

[İbn Arabî konuşuyor] Daha bütün arzu ve ümitlerim hâsıl olmadı, niçin benden yüz çevirdin ve niçin bana verdiğin sözü yerine getirmedin? O [Hak] dedi ki; “Senden yüz çeviren yine sensin, ey kulum! Hacer-i Esved'i her şavtında öpseydin ey tavaf eden, burada sağ elimi öpmüş olacaktın! Benim şuracıktaki Ev'im Zât konumundadır. Bunlar, cemâl sıfatları değil, kemâl sıfatlarıdır. Çünkü onlar sana kavuşmak (ittişâl) ve senden ayrılmak (infişâl) sıfatlarıdır. Yedi şavt, yedi sıfata karşılıktır. Ev ise zâta delalet eder. Ancak şu var ki, ben onu [yani zâtı Kâbe olarak] ferşime [yani yeryüzüne] indirdim. Ve herkese dedim ki, bu sizin yanınızda Arş'im konumundadır.”¹⁹³

İbn Arabî'nin bu tecrübesinde görüldüğü gibi, Kâbe, çalışmamızın başında sembole ilişkin saydığımız unsurları taşımaktadır. Kâbe, Tanrı'nın yeryüzündeki temessülüdür. Hac ibadetinin rükünlerinden birisi olan ve Kâbe'nin etrafındaki her bir dönüşün fıkıh terminolojisindeki adı olan ‘şavt’ ise, Allah'ın sıfatlarına karşılık gelmektedir. Her bir dönüş sırasında Hacer-i Esved'e dokunmak veya öpmekse, kutsalla olan temasın doruk noktasını temsil etmektedir. İbn Arabî bu vâkıasının hikâyesini, psikoloji diliyle söyleyecek olursak, bu mistik tecrübesinin bildirimini noktalarken, çok önemli şeyler söylemektedir:

[Kâbe konuşuyor] “Şimdi örtülerimi kaldır ve satırlarımın ihtiva ettiklerini oku. Benden vakıf olduğun şeyleri kitabına koy ve dostlarına söyle.” Ben de [yani İbn Arabî] onun örtülerini kaldırdım ve yazılarını gördüm. Onun ışıltısı, kendisinde gizlenmiş ilmi

¹⁹² Addas, *The Life of Ibn 'Arabî*, s. 202.

¹⁹³ İbn Arabî, *Fütûhât*, I/92.

gözüme gösterdi. Orada okuduğum ilk satır ve o satırda yazılı olan ilk sır işte bu kitabın ikinci bâbıdır.¹⁹⁴

Claude Addas ve *Fütûhât* üzerine değerli bir tanıtım yazan Mustafa Çakmakoglu, yukarıdaki ifadelerden hareketle, İbn Arabî'nin *Fütûhât*'taki ilimleri veya bir kitap olarak eserin bütününi bu gençten öğrendiği veya aldığı konusunda kararsız bir yaklaşım sergilerler.¹⁹⁵ Bizce İbn Arabî'nin karşılaştığı bu gencin kimliği ile eserin yazım şekli ve eserdeki sırların kaynağı arasında hayatî bir ilişki vardır. Fakat İbn Arabî bu gencin kimliğini açıklamadığı gibi, ondan bahsederken son derece kapalı ve çelişkili ifadeler kullanmaktadır. Ancak bu dramada üç önemli aktör vardır ki, o, bunlardan birinden bahsederken sanki ötekine işaret etmektedir. Yine bu üç aktörden hangisinin konuştuğu çoğu zaman belirsizdir.

Bu aktörler, Kâbe, şahsiyet olarak genç ve İbn Arabî'ye 'kulum!' diye hitap ettiğine göre¹⁹⁶ Tanrı'dır. İbn Arabî ilk önce Kâbe'yi akılsız ve hissiz bir yapı olarak görürken¹⁹⁷, bu genç ortaya çıkmaktadır. Sonra genç dramanın akışı içinde kaybolmakta ve devreye Kâbe girmektedir. İbn Arabî ile Kâbe arasında diyalog yaşanırken birden Kâbe taştan bir yapı olmaktan çıkmakta ve Tanrı'nın zâtının yeryüzündeki sembolü olarak tasvir edilmektedir. Bu andan itibaren konuşan Tanrı'dır. Çünkü O, İbn Arabî'ye 'kulum!' ('abdî) diye hitap etmektedir. Resmin parçalarını bir araya getirdiğimizde, ilk önce genç ve sonra Kâbe sûretinde görünen, en son olarak İbn Arabî'ye 'kulum!' diye hitap eden varlığın, Tanrı'dan başkası olmadığı ortaya çıkmaktadır.

İbn Arabî *Fütûhât*'ta başka bir yerde hayâlin fonksiyonlarından bahsederken, hayâlin, ceset sûretine girmesi mümkün olmayan varlıklara ceset giydirdiğini söyler ve ardından "Ben Rabb'im bir genç (şâbb) sûretinde gördüm"¹⁹⁸ sözünü hadis olarak nakleder.¹⁹⁹ Rivayette genç mânâsına gelen kelime 'şâbb', İbn Arabî'nin tecrübesinde ise 'fetâ'dır. Fakat iki kelime de aynı anlama gelir. İbn Arabî'nin aşağıdaki şiiri iddiamızı desteklemektedir:

¹⁹⁴ İbn Arabî, *Fütûhât*, I/92.

¹⁹⁵ Bkz. Addas, *The Life of Ibn 'Arabî*, s. 203; M. Mustafa Çakmakoglu, "Klasiklerimiz/X el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 4, sayı: 11, Temmuz-Aralık 2003, s. 420-1.

¹⁹⁶ İbn Arabî, *Fütûhât*, I/92.

¹⁹⁷ İbn Arabî, *Fütûhât*, I/90.

¹⁹⁸ Bkz. İsmâîl bin Muhammed el-Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ' ve Muzilu'l-İlbâs 'an-mâ İştehera 'alâ Elsineti'n-Nâs*, Beyrut tsz., I/436.

¹⁹⁹ İbn Arabî, *Fütûhât*, II/373.

- Hakk’ı insan sûretinde gördüğümüzde,
- Bildik ki, bu akla ağır gelir.
- Kim Hakk-ı Mübîn’i akli ile takyit ederse,
- Ve de takyidden vazgeçmezse, bîhaberdir.
- O bana, benim sûretim üzere tecellî edince,
- Ben de O’na diğer sûretlerden [kendimi] tenzih ederek tecellî ettim.²⁰⁰

Şimdi de İbn Arabî’nin yukarıda anlatılan genç ile karşılaşması sonrasında Kâbe ile olan diyaloguna geçelim:

Sonra sağ elini uzattı ve ben onu öptüm. Sonra benim aşık olduğum sûret [yani genç] bana kavuştu. O benim için hayat sûretine dönüştü, ben de onun için ölüm sûretine dönüştüm. Sonra ben, o sûretle, sûret konusunda anlaşmak istedim. Sonra o [yani İbn Arabî’nin dönüştüğü sûret] dedi ki, “Beni sûret hissetmiyor.” Sonra o [yani İbn Arabî’nin dönüştüğü sûret], onun [yani İbn Arabî’nin dönüştüğü sûretin muhatabı olan sûretin] sağ elini tuttu ve dedi ki, “Onun için şehâdet âleminde bir künh bilmedim.” Sonra o sûret benim için görme sûretine dönüştü, ben ise onun için kör sûretine dönüştüm. Bu, şavtın bitiminden sonra idi. [Yukarıda zikredilen sûret] konusundaki şartın bozulduğu tahayyül olundu. O sûretle, [gireceğimiz] sûret konusunda anlaşmak istedim. Sonra o, ona yukarıdaki sözü söyledi. Sonra o, benim için en kapsayıcı ilim (el-‘ilmü’l-e‘am) sûretine dönüştü, ben de onun için en tam cehalet sûretine dönüştüm...²⁰¹

Yukarıdaki şiirde İbn Arabî Hakk’ın kendisine insan sûretinde tecellî ettiğini, kendisinin de O’na kendi cismanî-beşerî özelliklerinden sıyrılarak tecellî ettiğini söylemektedir. Bu durumun akıl tarafından anlaşılamayacağını, çünkü aklın Hak ile ilgili olarak tek yapabileceğinin, O’nu eksik sıfatlardan soyutlamak olduğunu, yani O’nun hakkında olumsuz bir dille konuşabileceğini öne sürmektedir. Şiirden sonraki pasajda ise, İbn Arabî gencin veya Kâbe’nin, daha doğrusu Hakk’ın –çünkü yukarıda İbn Arabî Kâbe’yi Tanrı’nın zâtının yeryüzündeki sembolü olduğunu söylemişti- elini öpmektedir. Sonrasında, sûreti, yani Tanrı’nın varlığını, şehâdet âleminde idrâk edemediği için O’nunla sûretçe bir anlaşma yapmak istemektedir. İşte tam bu noktada hayâl devreye girmektedir. Çünkü hayâl, İbn Arabî düşüncesinde latif şeyleri kesifleştiren, kesifleri de latifleştiren bir husûsiyete sahiptir.²⁰²

Nitekim İbn Arabî, yukarıdaki pasajda Hak’la buluşulacak hazreti hayâl âlemi olarak belirlemektedir. Orada, o, en koyu cehalete dönüşürken, sûret en mükemmel ilme

²⁰⁰ İbn Arabî, *Fütûhât*, II/435.

²⁰¹ İbn Arabî, *Fütûhât*, II/435.

²⁰² William C. Chittick, *Imaginal Worlds, Ibn al-‘Arabî and the Problem of Religious Diversity*, State University of New York Press, Albany 1994, s. 71.

dönüşmektedir. Yani hayâl âlemi, İbn Arabî'nin cismanî ve kesif yönünü rûhânîleştirmekte ve latifleştirmekte, sûretin mahza rûhânîliğini ve latifliğini bir derece cismanîleştirmekte ve kesifleştirmektedir. Böylece iki farklı varlık boyutlarına ait iki zât bir araya gelebilmektedir. Bir başka deyişle, hayâl bu bağlamda zıtları birleştirmektedir. Böylece İbn Arabî, Tanrı ile hayâl veya misâl âleminde buluşabilmiş ve O'ndan *Fütûhât*'ını yazacağı ilk tecellî ışıltılarını alabilmiştir.

Bu iddia aşırı görülebilir. Ancak İbn Arabî'nin ontolojisinde hayâl kuvvetine yüklediği görev hatırlanırsa, bu iddianın temelsiz olmadığı görülecektir. İbn Arabî, hayâlî 'bitişik' ve 'ayrık' olarak ikiye ayırmış, birincisini aklın en geniş ve sınırsız alt-kuvvesi olarak görürken, ikincisini insan zihninden bağımsız olarak reel bir varlığa sahip bir hakikat olarak nitelendirmişti. Yine o, pek çok ara-bölgeyi (berzah) 'ayrık hayâl' olarak isimlendirir. Ancak bu berzahlardan en geniş olanı, varlıkla (vücûd) yokluk ('adem) arasında yer alan ve ikisine de ait olmayıp ancak her ikisini birleştiren berzaktır. Biz bu ara bölgeyi Allah'ın bilgisi olarak da anlayabiliriz. Bitişik hayâl ise, beşerî düzlemdeki hayâldir. Bu iki hayâl hazreti veya boyutu arasında İbn Arabî'nin vahdet anlayışının bir uzantısı olarak ontolojik bir çift-yönlü geçişlilik vardır. Bu da Tanrı'nın beşerî hayâl düzleminde somutlaşabileceği anlamına gelir. Sonuç olarak *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* İbn Arabî'nin Tanrı'yla hayâl âlemindeki karşılaşmasının bir ürünüdür.

İbn Arabî'nin bu iki hac tecrübesi ile ilgili olarak son bir noktaya daha temas etmek istiyoruz. Bu vâkıalardan ilkinde onun, Hz. Peygamber'i, Hz. Îsâ'yı, diğer bütün peygamberleri ve ümmetlerini ve dört halifeyi gördüğünü söylediği ifade edilmişti. Bu tecrübenin bazı ayrıntılarını tekrar hatırlayacak olursak, o, Hz. Peygamber'in emri ile Hz. Îsâ'nın diktiği minbere yine Hz. Peygamber'in emri ile çıkmakta ve Allah'ı ve Hz. Peygamber'i övmektedir. İbn Arabî bu minberde okuduğu hutbeyi *Fütûhât*'ının hutbesi yaptığını söylemektedir.²⁰³ Bu hutbeyi incelediğimizde çok ilginç bir tabloyla karşı karşıya kalıyoruz. Çünkü ilk hamd cümlesinden itibaren, Şeyh, vahdet-i vücûd felsefesini anlatmaktadır. Nitekim "Eşyayı, yokluktan ve yokluğun yokluğundan varlığa getiren,

²⁰³ İbn Arabî, *Fütûhât*, I/35-44.

onların varlığını onlara [yönelmiş] kelimelerine bağlayan Allah’a hamd olsun”²⁰⁴ cümlesi, İbn Arabî’nin a’yân-ı sâbite nazariyesinin bir özetidir.²⁰⁵

İbn Arabî, hutbenin geri kalan kısmında, âlemin yaratılışı, Hakikat-i Muhammediye nazariyesi, kutuplar hiyerarşisi, Allah’ın sıfat ve isimlerinin fonksiyonları gibi *Fütûhât*’ta ayrıntılı biçimde ele aldığı konuları sembolik imâlarla özetler. Bu tecrübenin bütün unsurlarını yan yana getirdiğimizde şöyle bir sonuç çıkmaktadır: İbn Arabî Hz. Peygamber’in emri ile minbere çıkmakta ve peygamberler başta olmak üzere bütün insanlığa ve hatta bütün mahlûkâta kendi varlık ve tasavvuf felsefesinin manifestosunu yapmaktadır. Dolayısıyla onun doktrini, mistik tecrübesine damgasını vurmaktadır. Konuya bir başka açıdan bakılırsa, İbn Arabî bu doktrini bu mistik tecrübesi aracılığıyla elde etmekte veya bu tecrübeye onaylatmaktadır. Bu nedenle, İbn Arabî’nin doktrini ve tecrübesi arasında çift yönlü bir etkileşim vardır.

Biz İbn Arabî’yi, kendi benlik algısı doğrultusunda anlamaya çalışacağız. Bu da, İbn Arabî’yi klasik veya modern anlamda bir filozof değil, çoğu kez mistik tecrübeleri ve bakışı ile varlığı okuyan ve bu okuma doğrultusunda yazan bir kişilik olarak gördüğümüz anlamına gelmektedir. Fakat bu, İbn Arabî’nin hiçbir düşüncesi veya doktrini yoktur, demek de değildir. İbn Arabî’nin bir felsefesi vardır ve bu felsefe vahdet-i vücûddur. Yine onun başta şiirleri olmak üzere eserlerini anlayabilmek için bu felsefenin bilinmesi zorunludur.²⁰⁶

²⁰⁴ İbn Arabî, *Fütûhât*, I/35–44.

²⁰⁵ İbn Arabî bu sözü ile a’yân-ı sâbiteyi kastedtiğini *Fütûhât*’ta bir başka yerde şöyle açıklar: “Allah, Âdem’i topraktan, Âdem çocuklarını da erkeklik-suyundan (nutfe) yaratmıştır. O da değersiz bir sudur. Sonra erkeklik suyunu embriyoya (‘alaka) çevirmiştir. Bu yüzden biz, [cinsin] fertleri hakkında, “onlar vücûddan yaratılmışlardır, ademden değil” dedik. Çünkü asıl, yani bulut (‘amâ’) böyle olmuştur. Bulut, nefestendir, nefes ise vücûddur. Bir başka deyişle o, kendisiyle yaratılmanın gerçekleştiği Hak ile özdeşdir. Âlemin cinsleri ve fertleri buluttan yaratılmıştır. Âlemin cinslerinden varoluşu mümkün olmayan hiçbir şey yaratılmamıştır. Aksine âlemin cinslerinden yaratılan herşeyin vücûdu, a’yân-ı sâbitede zuhûr etmiştir. İşte bu, kitabımızın başındaki sözümüzdür: “Eşyayı, yokluktan ve yokluğun yokluğundan varlığa getiren Allah’a hamd olsun.” ‘Yokluktan’, yani onların zuhur etmemiş ayn’ları yönünden yokluktan yaratan. ‘Onun [yani yokluğun] yokluğundan’; çünkü yokluğun yokluğu, varlıktır. Bir başka deyişle, her ne kadar şeylerin bir ayn’ı yoksa da, gerçekte ayn bir vücûddan zuhûr etmiştir. Bu durumda o ayn, bir nispetle isbat ettiği ilk yokluğu, yok etmiştir. O halde âlem, bu nispet yönünden sâbit, diğer nispet yönünden nefyedilmiştir. Bunu anladıysan, ister “o, yokluktandır” de, ister “o, varlıktandır” de. Sen durumu nasılsa öylece bildikten sonra, değişen bir şey yoktur.” İbn Arabî, *Fütûhât*, II/306.

²⁰⁶ Nicholson da İbn Arabî ile aynı dönemde yaşamış bir başka filozof ve şair sûfî olan İbn el-Fârız’ın (ö. 632/1235) şiirlerini anlamak için bu sûfinin metafizik öğretilerine müracaatın gerekliliğine işaret etmiştir. Bkz. Reynold Alleyne Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, Curzon Press, London 1994, s. VIII.

İbn Arabî tefsir, fıkıh, kelim, tasavvuf ve felsefe gibi disiplinlerden pek çok terim ödünç almış ve onları çoğu kez sözlük anlamlarından yola çıkarak yeniden yorumlamış ve kendi genel varlık görüşünün rengini taşıyan bir terminolojiye dönüştürmüştür. Dolayısıyla İbn Arabî'yi anlamak için onun kelimelere yüklediği özel anlamları, bir başka deyişle onun terminolojisini de bilmek gerekmektedir.²⁰⁷ Ancak bu iki faktörden daha az önemli olmayan bir başka faktör, İbn Arabî'nin eserlerini çoğu kez mistik tecrübesi sonucunda yazdığıdır.

5. İBN ARABÎ'NİN DİL STRATEJİSİ

İbn Arabî'nin felsefesi konusunda modern sosyal bilimler metodolojisi çerçevesinde araştırma yapan ilk Müslüman sosyal bilimcilerden Ebû'l-Alâ Affî, İbn Arabî'nin eserlerinin anlaşılmasındaki zorluğun sebeplerini sıralarken, ilk olarak onun 'kapalı' sembolik üslûbuna işaret eder ve mealen şöyle söyler: İbn Arabî, gerçekte oldukça basit olan düşünce sistemini kasten zorlaştırır ve anlaşılması güç bir biçimde ifade eder.²⁰⁸

İbn Arabî'nin böyle bir yazım stratejisini benimsemesinde, onun tasavvufî-dinî öğretilerinin kelamcılar ve fakihler tarafından üretilen ve devlet tarafından benimsenen dinî yorumla çatışması, meşrûiyeti bu yorum üzerine kurulu olan siyasî gücün, kendi resmî dinî doktrinine aykırı olan bu öğretilerin kaynağı konumundaki İbn Arabî'ye yönelik olarak, ölüm cezası dâhil olmak üzere, bütün caydırıcı yollara başvurma ihtimali önemli bir etkidir.²⁰⁹ Filvâki, İbn Arabî Mısır'dayken vahdet-i vücûd fikri ile ilgili bir koğuşturmaya maruz kalmış, fakat bir arkadaşının tavsiyesine uyarak bu fikirlerini tevil etmek yoluyla canını kurtarmıştır.²¹⁰

İbn Arabî'nin çağdaşı olan karşıtlarını, ilkece karşı olanlar ve yorum temelinde karşı olanlar şeklinde ele alabiliriz. Birinci grubu, İbn Arabî'nin fikirlerini, Kur'ân ve hadislerle zıt oluşundan değil, bu iki kaynakta aslı olmadığı, yani bidat olduğu iddiasıyla reddeden

²⁰⁷ Bkz. A. E. Affî, "İbn 'Arabi" (*A History of Muslim Philosophy*, Ed. M.M. Sharif, A Venture of Low Price Publications, New Delhi 1995 içinde), 1/405.

²⁰⁸ Bkz. Ebû'l-Alâ Affî, "İbn Arabî Hakkında Yaptığım Çalışma" (*İbn Arabî Anısına Makaleler*, Ed. İbrahim Medkur, çev. Tahir Uluç, İnsan Yayınları, İstanbul 2002 içinde), s. 27; *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, çev. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul 2000, s. 39.

²⁰⁹ İbn Arabî'nin ölümünün hemen sonrasında İslam toplumunda İbn Arabî'nin şahsiyeti ve fikirleri etrafında ortaya çıkan ateşli tartışmaların siyasî ve dinî nedenleri ve sonuçları hakkında daha fazla bilgi için bkz. Knysh, *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition*, s. 50 vd.

²¹⁰ Palecios, *Ibn Arabî*, s. 64-5.

rivayet ehli; ikinci grubu, İbn Arabî'nin fikirlerinin İslam'ın temel esaslarıyla çatıştığını öne süren fakih ve kelamcılar oluşturmaktadır.

İbn Arabî'nin dilinin sembolik doğasına geçmeden önce, onun dönemine gelinceye kadar tasavvufî dilin gelişim serüvenine kısaca değinelim. Sûfîler 13. yüzyıla gelinceye kadar, kendileri dışındaki kimselerin normal şartlarda anlayamayacağı, özelleşmiş bir dil geliştirmiştir. Bu duruma, 14. ve 15. yüzyıllarda yaşamış önemli bir İslam düşünürü olan İbn Haldûn'un (ö. 808/1406) İbn Arabî ile birlikte felsefleşme sürecinin zirvesine ulaşan tasavvuf metafiziğinin temelini teşkil eden sudûr nazariyesine dair sûfî sözlerini 'anlamları belirsiz deyimler' olarak nitelendirdiği şahitlik etmektedir.²¹¹

Sûfîler kendilerine has bu dili, 'işaret' olarak isimlendirmişlerdir. İşaret, uylaşımsal sözlü ifade aracı olan 'ibare'nin zıttı olarak kullanılmıştır.²¹² Bir tasavvuf ıstılahı olarak 'işaret', beden diline (gesture) yakın bir anlama gelmektedir. Bu dil sözle ifade edilemeyecek kadar latif bir iletişim biçimine işaret etmektedir.²¹³ Ebû Nasr Serrâc Tûsî (ö. 378/988) *Luma* 'ında işareti, "Mânâsı latif olduğundan sözle açıklanması konuşan tarafından gizli tutulan şey" olarak tanımlamıştır.²¹⁴

Sûfîlerin 'işaret' ile aynı anlamda kullandıkları bir diğer terim de 'remz'dir. Sözlük anlamı sembol olan bu terimin tanımı için tekrar Serrâc'ı dinleyelim: "Sözün zâhirinin altında yatan, ehlinde başkasının anlayamayacağı gizli mânâdır."²¹⁵ Serrâc bu tarifi hemen sonrasında sûfîlerin remizlerinin anlamını öğrenmek için birbirlerine yazdıkları özel mektuplara müracaat edilmesini, çünkü onların remizlerin anlamlarını herkesin ulaşabileceği eserlerde açıklamadıklarını haber verir.²¹⁶ Sûfîler işaret ve remz terimlerinin bu kullanımına delil olarak Allah'ın Zekerîyyâ'ya kavmi ile üç gün boyunca sadece işaretle iletişim kurmasını²¹⁷ emretmesine²¹⁸ ve Meryem'in konuşmayıp Hz. İsâ'ya eliyle işaret etmesini²¹⁹ delil getirirler.²²⁰

²¹¹ Bkz. İbn Haldûn, *Mukaddime*, çevr. Zakir Kadirî Ugan, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1986, II/558.

²¹² Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 115.

²¹³ Carl W. Ernst, "Mystical Language and the Teaching Context in the Early Sufi Lexicons", (*Mysticism and Language*, Ed. Steven T. Katz, Oxford University Press, New York 1992 içinde), s. 190.

²¹⁴ Serrâc, *Luma* 'ı, s. 330.

²¹⁵ Serrâc, *Luma* 'ı, s. 331.

²¹⁶ Serrâc, *Luma* 'ı, s. 331.

²¹⁷ Âl-i İmrân Sûresi, 3: 41.

²¹⁸ İbn Arabî, *Fütûhât*, I/247.

²¹⁹ Meryem Sûresi, 19: 27-34.

²²⁰ İbn Arabî, *Fütûhât*, I/350; II/177.

Sûfiler işaret dilini ‘vaz ederken’ tasavvufî sırları yabancılardan gizlemek ve kendi aralarında anlaşmak şeklinde iki amaç hedeflemişlerdir. O halde bu dilin oluşumunda biri psikolojik diğeri de sosyo-politik olmak üzere iki faktör vardır. Birinci etken tasavvufî tecrübenin ifadesi ile ilişkili iken, ikincisi tasavvufî sırları gizleme amacı ile alakalıdır. Şimdi bu etkenleri biraz daha yakından görelim.

Sûfiler tasavvufî ahvalin ifşası noktasında iki tür tavır benimsemişlerdir: Bunlardan birincisi ‘sekr ekolü’dür. Sözlük anlamı sarhoşluk anlamına gelen bu terim, yaşanan tasavvufî tecrübeyi coşkun ve taşkın bir dille fütursuzca dışavurma tavrına işaret eder. Bu tavrın ilk temsilcileri Bâyezîd Bistâmî (ö. 262/875) ve Hallâc Mansûr (ö. 309/921)’dur.²²¹ Bu anlayışın tam karşısında ‘sahv ekolü’ yer alır. Sözlük anlamı ‘uyanıklık’ olan bu terim, ilk başta şathiye türü sözlere iltifat etmeme ve dinin biçimsel yönüne bağlı kalma tavrına işaret etmiş; sonraki yıllarda anlam genişlemesine uğrayarak İslam’ın ulemâ yorumuyla açık bir çatışmaya girmekten kaçınmayı ve bunu sağlamak için tasavvufî sırları sûfî olmayan kimselerden gizlemeyi öğütleyen anlayışa isim olmuştur. Bu ekolün en başta gelen temsilcileri Cüneyd Bağdâdî (ö. 297/909) ve Ebû Saîd Harrâz (ö. 277/890)’dır. Tasavvufî sırları yabancılardan gizlemek için işaretle konuşma sanatını geliştirme işi de bu iki Bağdatlı sûfiye nispet edilmektedir.²²²

Sûfilerin işaret ve remizleri ‘üretmek’ ve kullanmaktaki ikinci amaçları kendi aralarındaki anlaşmayı sağlamaktır.²²³ Bu bağlamda, önceki bölümlerde mistik tecrübenin ifadesi ile ilgili tartışmayı hatırlamakta yarar vardır. Sûfiler, ‘ahvâl’ olarak isimlendirdikleri tasavvufî tecrübelerini bir biçimde dile getirmek istemişlerdir. Onların tecrübeleri, dindaşlarının ‘sıradan’ tecrübesi veya Ebû Zeyd’in deyimi ile ‘yalın tecrübesi’nden²²⁴ farklı olduğundan, kendi tecrübelerini dilsel ortamda diğer tecrübelerden ayırt etmek istemişlerdir. Bu durumda başvurulacak iki muhtemel yol vardır; ya bu tecrübeye uygun yepyeni bir dil ‘üretilecek’ ya da var olan ve içinde yaşadıkları toplumun bütün fertlerince kullanılan uylaşımsal dil içeriksel bir dönüşüme uğratarak kullanılacaktır. Sıfırdan yeni bir dil geliştirmek mümkün olmadığından, sûfiler –tıpkı diğer

²²¹ Bkz. Aynî, *Tasavvuf Tarihi*, s. 200 vd.

²²² Bkz. Schimmel, “Sufism and Islamic Tradition”, s. 34.

²²³ Bkz. Hucvirî, *Keşfu’l-Mahcûb*, s. 517; Abdülkerîm el-Kuşeyrî, *er-Risâletu’l-Kuşeyriyye*, Ed. Abdülhalîm Mahmûd-Mahmûd bin Şerîf, Matba’atu’d-Dâr et-Te’lîf, Kahire 1966, I/187.

²²⁴ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, “Sûfî Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi Üzerine –İbn Arabî’de Dil, Varlık ve Kur’ân”, *İslâmiyât*, cilt: 2, sayı: 3, Temmuz-Eylül, 1999, s. 17.

mistikler gibi- uyuşmsal dil ve kavramlara kendi tecrübelerini ifade edecek semantik bir dönüşüm yaşatmışlardır.

Sûfîler her bakımdan İslam kültürünün ürünüdürler. Çünkü onlar çoğu kez İslam toplumunda doğmuş ve şahsiyetleri bu ortamda şekillenmiştir. Bu yüzden onların İslam toplumunun dil ve düşünce merkezini teşkil eden Kur'an-ı Kerim ile tasavvufî hayata sülûk etmeden ve ettikten sonra güçlü bir bağları olması doğaldır. Bu yüzden sûfîlerin, tasavvufî tecrübelerinin ifadesinde kullanacakları terminolojiyi bulmada başvurdukları ilk kaynak İslam'ın kutsal kitabıdır. Nitekim sûfî yazarlar, tasavvufî terimleri açıklamaya başlarken veya herhangi bir tasavvufî konuyu tartışırken sürekli âyet ve hadislere başvururlar. Bu durumu onların bu iki kaynağa sırf kendi hayat tarzlarına ve dünya görüşlerine bir kaynak bulmak veya fikirlerini meşrulaştırmak saiki ile yöneldiklerini iddia etmek realiteyle uyuşmamaktadır.²²⁵

Sûfîler mistik tecrübe ve fikirlerinin ifadesinde Kur'ân ve hadislerden birtakım terimler almışlardır. Örneğin ilk zahitlerden kabul edilen Hasan Basrî (ö. 110/728) 'fıkıh', 'niyet', 'nifak' ve 'rızâ' gibi terimleri bâtinî tecrübe ve nefis muhasebesi için kullanmıştır. Böylece bu kelimelerin anlam derinliği önemli oranda artmıştır. Abdullah İbn Mübârek (ö. 181/797) aynı şeyi 'kırâat' ve 'fütüvvet' için, Şakîk Belhî (ö. 194/809) de 'tevekkül' için yapmıştır.²²⁶

Sûfîlerin işaret ve remze ilişkin sözlerine dayanarak, bu iki terimi uyuşmsal dille ifade edilemeyen ve yabancıların bilmemesi gereken tasavvufî hallerin özel bir ifade biçimi olarak anlayabiliriz. Dolayısıyla bu iki terimi mistisizm ve sembolizm kavramları ile ilişkilendirebiliriz. İşaret ve remzin, mistisizmin ilkin sır dinlerindeki anlamı, sonrasında da Hristiyanlık bağlamında kazandığı mânâsı ile olan benzerliği açıklamaya gerek duymayacak kadar açıktır. Bu iki terimin sembolle olan ilişkisine gelince, sembolü başka türlü açıklanamayacak ve ifade edilemeyecek gerçekliklerin duyusal obje veya imgelerdeki somutlaşması olarak tanımladığımızda, işaret ve remze gelince, bu ikisinin doğuşuyla ilgili olarak vurguyu sosyo-politik nedenlerden dilsel ifade zorunluluğuna

²²⁵ Bkz. William C. Chittick, "The Circle of Spiritual Ascent According to al-Qunāwī (*Neoplatonism and Islamic Thought*, Ed. Parviz Morewedge, State University of New York Press, Albany 1992 içinde), s. 181; William C. Chittick, "Ibn al-'Arabī's Own Summary of the Fusūs", *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society*, cilt: 2, yıl: 1982, s. 43.

²²⁶ Louis Massignon, *Essays on the Technical Language of Islamic Mysticism*, Fransızca'dan İngilizce'ye çevr. Benjamin Clark, Notre Dame 1997, s. 82; Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 103 vd.

kaydırdığımızda, yani işaret ve remzin varlık sebebini tasavvufî sırları başkalarından gizlemekten ziyade tasavvufî ahvali bir biçimde dile getirmek olarak gördüğümüzde, işaret-remiz ve sembol ‘bir yerde’ buluşmaktadır. Bu buluşma noktasını da, gevşek olarak, hem sembolün hem de işaret ve remzin başka türlü anlatılamayacak gerçekliklerin bir biçimde yansıması olarak belirleyebiliriz. Dolayısıyla sûflerin ‘işaret’ olarak isimlendirdikleri terim, bizim daha önce ele aldığımız ve sembolden farklı olduğunu dile getirdiğimiz ‘işaret’ teriminden farklılık arzietmekte, onu sembolün sınırları içinde değerlendirmemize imkân vermektedir.

Şimdi mistik tecrübenin ifadesinde kullanılan bir araç olarak işaretin, yani bize göre sembolik dilin, İbn Arabî’deki yansımasına geçelim. Fakat önce Şeyh’in dil teorisini ele alalım.

İbn Arabî dilsel iletişim anlamına işaret etmek için iki sözcük kullanır. Bunlar ‘söylemek’ (kavl) ve ‘konuşmak’ (kelâm)’tır. Şeyh, bu iki terimi Tanrı’nın sıfatı olarak tanımlar. Fakat o, bunlardan her birine farklı fonksiyonlar yükler. Görünen o ki, ‘söylemek’ sözcüğünün kullanımı gerçek mânâda Tanrı’ya ait olup, Tanrı onunla henüz var olmayana (ma‘dûm) hitap etmektedir. Yani Tanrı, ‘ol’ sözünü söyleyerek ma‘dûmları vücûda getirir. Bu durumda ‘söyleme’, yaratma eyleminin bir aracı olmaktadır.²²⁷ Dilin yaratıcı işlevini ‘harf sembolizmi’ bölümünde daha ayrıntılı olarak inceleyeceğimiz için, burada bu konu hakkında daha fazla ayrıntıya girmeyeceğiz.

‘Kelâm’a gelince, İbn Arabî bu terimle ‘mevcut’ varlıklara hitap etmeyi kasteder. Konuşma eylemi, Şeyh’e göre, hem örfte kendisine konuşma nisbet edilen hem de edilmeyen sûretlerde gerçekleşebilir. O, ikinci duruma örnek olarak Kur’ân’da karıncanın konuşmasını²²⁸ ve kıyamet günü organlarımızın bizim aleyhimize şahitlik yapacak olmasını²²⁹ zikreder.²³⁰

İbn Arabî ‘kelâm’ anlamındaki konuşmayı, gerçekleştiği mahal yönünden ikiye ayırır. Bu ayırmda ‘kelâm’ sözcüğünün ‘yaralamak’ ve ‘etkilemek’ olan kök anlamına dayanılmaktadır. Bunun anlamı, Tanrı’nın kelâmı en geniş anlamda ‘şey’e yöneldiğinde, kelâmın o şeyin doğasına göre bir etki yaratmasıdır. Eğer o şey bir varlık ise, ki bu varlık

²²⁷ Bkz. İbn Arabî, *Fütûhât*, I/394.

²²⁸ Neml Sûresi, 27: 17.

²²⁹ Nûr Sûresi, 24: 24; Fussilet Sûresi, 41: 42.

²³⁰ Bkz. İbn Arabî, *Fütûhât*, I/394.

nûrânî veya cismânî bir sûret olabilir, kelâmın içeriği neyi gerektiriyorsa, o varlıkta kelâmın içeriğine uygun bir etki gerçekleşir. Fakat o şey soyut mânâ ise, bu eser Allah'ın kelimeleri olan varlıkların ayn'ına tekâbül eder. Böylece Şeyh yukarıdaki ayrıma bağlı kalmayarak 'kelâm' sözcüğünü de 'kavl' gibi yaratmanın bir aleti kategorisine dâhil etmektedir.²³¹

İbn Arabî 'ibare' ve 'lafız' terimlerini uylâşım sal dilin ifade aracı olarak tanımlarken, 'işaret' ve 'îmâ'yı bu ikisine alternatif ifade yolları olarak görür.²³² Şeyh sonraki iki kavramı sözsüz iletişim aracı anlamında kullanmaktadır. İbn Arabî, vahyin doğasını tartışırken, ibareyi mânânın içinde bulunduğu kap, işareti de bu mânânın kendisi olarak tanımlar. O, vahyi de sözsüz iletişim aracı olarak tasavvur etmektedir.²³³ Bu da Şeyh'in, vahyin doğası ile sûflerin sembolik dili arasında bir benzerlik kurduğu anlamına gelmektedir.

Tasavvufî hallerin ve sırların ifade aracı anlamındaki 'işaret' terimini, Şeyh *Fütûhât*'ın elli dördüncü babında tartışır. O, her zamanki âdeti üzere bu baba da bir şiirle giriş yapar.

İşâet ilmi yakınlaştırm a ve uzaklaştırm adır.

Onun sendeki seyri, ileri götürme ve geriye getirmedir.

Sen bu ilmi iyice ara ve sor;

Çünkü Allah onu, zina ve sapkınlık iftirasına maruz kalmış kimseler için var kılmıştır.²³⁴

Bu beyitlerde sûflerin kullanmış olduğu özel dil, 'işaret ilmi' olarak isimlendirilmektedir. Bu ilmin iki fonksiyonu vardır; 'yakınlaştırmak' ve 'uzaklaştırmak'. Buna göre işaretin işlevi, sûflerin kendilerinden olan kimselerin tasavvufî sırları anlamalarına yardımcı olmak ve bu sırları 'yabancılar'dan gizlemek. İbn Arabî şiirinin devamında, bu ilmin zina ve sapkınlık iftirasına uğramış kimsenin kendisini savunması için Tanrı tarafından vaz edilmiş olduğunu iddia eder. Bu da tasavvufî dilin Tanrısal kaynaklı olduğu anlamına gelmektedir.

²³¹ Bkz. İbn Arabî, *Fütûhât*, I/394.

²³² Bkz. İbn Arabî, *Fütûhât*, II/177.

²³³ Bkz. İbn Arabî, *Fütûhât*, II/77-8. Râğib el-İsfahânî de vahye aynı anlamı verir. Bkz. Huseyn bin Muhammed Râğib el-İsfahânî, *el-Mufredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*, Kahraman Yayınları, İstanbul 1986, s. 809.

²³⁴ İbn Arabî, *Fütûhât*, I/350.

Bu tür iftiralara maruz kalan şahıs, Cebrâil'in kendisine kusursuz bir genç kılığında görüldüğü ve onun bir nefesi ile Hz. Îsâ'ya hamile kalan ve sonrasında Hz. Îsâ'yı doğurup evine döndüğünde halkı tarafından zina ile suçlanan Meryem'dir. Kur'an'da anlatılan bu kıssanın devamında, Meryem onların iftiralarını boşa çıkarması ve gerçeği ispatlaması için henüz beşikte bir bebek olan Hz. Îsâ'ya *işaret* ederek onun şahitliğini talep etmiştir.²³⁵

Bu bağlamda İbn Arabî'nin, Meryem'in sözlü biçimde kendini savunmaya girişmeyip, bunun yerine bebek Hz. Îsâ'ya işaretle yetinmesini sûfîlerin sembolik diline ilişkin tarihî ve dinî bir delil olarak sunması olağandır. Bizce asıl ilginç olan, Cebrâil'in nefesi ile bu nefesten varlığa gelen ürünün takdimi arasındaki ilişkidir. Demek istediğimiz şu ki, İbn Arabî'nin tek amacı Meryem'in konuşmayıp işaretle meramını anlatmasını önplana çıkarmak değildir. Bilindiği gibi, tasavvuf epistemolojisinde, marifet tasfiye edilmiş kalbe Tanrı tarafından atılmış bir ışık olarak tasvir edilir ve bu ışık İbn Arabî terminolojisinde 'vâridât' ismini alır.²³⁶ Dolayısıyla nasıl ki, Meryem kendisine Cebrâil'in üflemesi sonrasında vücut bulan Hz. Îsâ'yı halkına sözle açıklamaktan aciz kalmışsa, sûfîler de kalplerine doğan bu ilimleri insanlara sözle açıklamaktan aciz kalmışlardır. Bu yüzden onların yapabileceği tek şey, bu hakikatleri işaretlerle, yani sembollerle, ifade etmektir.

İbn Arabî'nin telmihte bulunduğu Meryem kıssasında, sûfîlerin sembolik dilinin bir başka yönüne daha işaret vardır. Beşikteki yavrusuna –her halde konuşması için- işaret ettiğinde, kavmi itiraz etmesine ve şaşırmasına rağmen, Meryem sessiz kalmış ve onlarla münakaşaya girişmemiştir. Çünkü Meryem'in yaşadığı bu tecrübe öylesine alışılmışın ötesindedir ki, onu anlatmak için de aynı nispette harikulade bir dille, yani işaretle beşiğinde konuşan bir bebeğin diline ihtiyaç vardır. Sûfîlerin vâkıaları ve halleri de benzer nispette olağandışı olduğu için, onların bu tecrübeleri de ancak ona mütenasip bir dille ifade edilebilir. Binaenaleyh, tasavvufî dil sadece gizlemek için değil, gerçekten açıklamak için de vardır.

İbn Arabî işaret dilini açıklamaya devam etmektedir:

Allah mahlûkâtı yarattığında, insanı farklı düzeylerde yaratmıştır. Bu yüzden kimimiz âlim, kimimiz câhil, kimimiz hakkı kabul eden kimimiz inatçı, kimimiz galip

²³⁵ Meryem Sûresi, 19: 27–34.

²³⁶ Bkz. Su'âd el-Hakîm, *el-Mu'cemu's-Sûfî, el-Hikme fî Hudûdi'l-Kelime*, Dâru Nedra, Beyrut 1981, s. 1203; Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, s. 266.

kimimiz mağlup, kimimiz hükmeden kimimiz hükmedilen, kimimiz tahakküm eden kimimiz tahakküm edilen, kimimiz yöneten kimimiz yönetilen, kimimiz âmir kimimiz memur, kimimiz melik kimimiz tebaa, kimimiz haset eden kimimiz de haset edilendir.

Hakk’a hizmette başkalarından ayrılmış, vehb-i ilâhî ile Hakk’ı tanıyıp bilen, kendilerine Hakk’ın, mahlûkâtın sırlarını ihsan ettiği ve kitabının mânâlarını ve işaretlerini kavratmış ehlullahâ karşı Allah, rûsûm ulemâsından daha zahmetli ve çetinini yaratmamıştır. Bu tâifeye nispetle rûsûm ulemâsı, peygamberlere nispetle Firavunlar gibidir!²³⁷

Hâlihazırdaki durum, kadîm ilimde önceden takdir edildiği şekle uygun olarak yukarıda söylediğimiz gibi olunca, nasıl ki Meryem kendisini zina ve sapkınlıkla suçlayan kimseler yüzünden işaret [diline] yöneldiyse, bizim ashâbımız da öylece işaret [diline] sığındılar. Bizim ashabımızın, önünden ve arkasından bâtılın yaklaşamayacağı Allah’ın kitabının²³⁸ şerhi sadedindeki sözleri de işte bu tür işaretlerdir. Bütün bu sözler, Kur’ân’ın faydalı anlamlarına dair onların nefeslerine gelen bir hakikat ve tefsirdir.

Diğer yandan sûfiler, Kur’ân’ın dilcilerin bildiği anlamını, genel ve indîgi biçimde kabul ederler. Böylece Allah, sûfileri Kur’ân’ın her iki yüzüne de ortak kılmıştır. Nitekim Allah şöyle buyurmuştur: “Onlara âyetlerimizi ufukta ve nefislerinde göstereceğiz.”²³⁹ Bununla kastedilen, ufuklara ve nefislerine indirilen âyetlerdir. Çünkü indirilen her âyetin iki yüzü vardır: Bir yüzünü nefislerinde diğer yüzünü de kendi dışlarında görürler. Nefislerinde gördüklerini ‘işaret’ olarak isimlendirirler. Böyle isimlendirmelerindeki gâye, rûsûm ehli bir fakihin bu işe sıcak bakmasını sağlamaktır. Onlar bu sözlerine rûsûm ehlinin şerrinden ve küfürle lekelemelerinden korunmak maksadıyla ‘tefsir’ demekten kaçınırlar.²⁴⁰

Ebû Zeyd sûfilerin İbn Arabî’nin bu cümlelerinde dile getirdiği ‘ibare-işaret’ ayrımını oldukça keskinleştirmekte ve bu ikisi arasına aşılmaz bir uçurum koymaktadır. Ebû Zeyd’e göre işaret, herhangi bir belirleme ve sınırlama olmaksızın Kur’ân âyetlerine ilişkin olarak sûfînin kalbine doğan anlamdır. Bunun en önemli sonucu, anlamı, daha doğrusu metni, ucu açık bir hale getirmesidir. İbareye gelince, o, metnin anlamını sınırlamak ve belirlemektir.²⁴¹

Bize göre Ebû Zeyd yukarıda ısrarla vurguladığımız sûfî tecrübeye tekaddüm eden sûfî-Kur’ân ilişkisini gözden kaçırmaktadır. Çünkü o, bu bağlamda ‘tasavvufî tecrübe temelli Kur’ân tefsiri’ olarak tanımlayabileceğimiz işareti, tamamen bağlamsız bir yorum girişimi olarak nitelendirmektedir. Oysa sûfiler, her ne kadar tecrübe anında herhangi bir esasa veya kıstasa bağlı kalmadan sırf o anki duygulanımlarına dayanarak bir yorum

²³⁷ İbn Arabî, *Fütûhât*, I/351.

²³⁸ Fussilet Sûresi, 41: 42.

²³⁹ Fussilet Sûresi, 41: 53.

²⁴⁰ İbn Arabî, *Fütûhât*, I/351.

²⁴¹ Bkz. Ebû Zeyd, “Sûfî Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi Üzerine”, s. 17.

üretiyorlarmış gibi görünseler de, gerçekte onların bu yorumları daha geniş zamansal ve mekânsal şartlar tarafından biçimlendirilmektedir. Daha açık bir biçimde söyleyecek olursak, bir sûfinin zihinsel ve duygusal karakterine şekil veren en önemli etken Kur'ân'dır. Bu da onların Kur'ân'ı yorumlama girişimlerine yine Kur'ân merkezli hayat tarzlarının ve düşünüş biçimlerinin yön verdiği anlamına gelmektedir. Sonuç olarak işaret, Ebû Zeyd'in iddia ettiği kadar ucu ve ufku açık bir yorum değil, tersine önceki eğitim tarafından sınırlandırılan ve belirlenen bir anlamdır.

İkincisi, 'ibare', öne sürüldüğü kadar sabit ve objektif bir anlama delâlet etmez. Nitekim sûfiler dışındaki mezhep ve fırkalara mensup bireyler de, Kur'ân'ı farklı anlamışlardır. Hatta aynı düşünce ekolüne mensup müfessirler bile tek bir âyetin yorumuyla ilgili olarak birden fazla ve çoğu kez mütenâkız görüşler ileri sürmüşlerdir. Dahası, özelde İbn Arabî ve genelde sûfiler, Kur'ân'ın dilcilerin anladığı mânâsını inkâr etmediklerini açıkça ifade ederler.

İbn Arabî yukarıdaki alıntıda 'rûsûm ulemâsı' olarak isimlendirdiği kimseleri oldukça ağır biçimde eleştirmektedir. Hatta bu sözleri eleştiri sınırları içinde değerlendirmek bile güçtür. Acaba Şeyh, Firavun'la rûsûm ulemâsı arasında ne tür bir benzerlik görmektedir? Daha da önemlisi o, sûfilerle peygamberler arasında nasıl bir ilişki kurmaktadır? Kur'ân'da Firavun ve Hz. Hz. Musâ arasında geçen diyaloglara baktığımızda,²⁴² Hz. Musâ kendisini Firavun'a Allah tarafından gönderilen bir peygamber olarak takdim etmiş ve ona Allah'ın emirlerini ulaştırmıştır. Yine o, kendisinin peygamberliğini ispatlayan pek çok 'âyet' göstermiştir. Fakat Firavun, her defasında Hz. Musâ'yı ve getirdiği mesajı, onun sözünde sadık olduğunu bilmesine rağmen, kibri ve gururu sebebiyle yalanlamıştır. Sûfiler de, anlaşılan o ki, Allah'ın kendilerine ihsan ettiği ilmi rûsûm ulemâsına arzettiğinde, onlar bu ilmin hak ve Hak katından olduğunu bilmelerine rağmen, sırf kibir ve gururları sebebiyle reddetmişler ve sûfilere eziyet etmişlerdir. Görünüşe göre İbn Arabî bu tür kimselere çok kızgındır.²⁴³

Bu yoruma göre, Şeyh, bu isimle sadece tarihsel bir insan topluluğunu değil, bir anlayışı kastetmiş olmaktadır. Bu anlayış, bilgi edinme yolunu formal öğretme-öğrenme

²⁴² Örnek olarak bkz. Âl-i İmrân, 3: 11; A'râf Sûresi, 7: 104 vd.

²⁴³ İbn Arabî ismini belirtmediği kendi devrinde yaşamış bir fakihin kerametler hakkında, "Ben bu gibi işlerden birisinin bir kimsenin elinde gerçekleştiği görseydim dimağıma fesat arız olmuş derdim" sözünü nakleder. Bkz. İbn Arabî, *Mevâki*, s. 83.

sürecine hasreder. Fakat bu anlayışın sahibi olan rûsûm ulemâsı, Tanrı'dan doğrudan bilgi alma imkânını kabul etmekle birlikte, bu imkânı sûfiler söz konusu olduğunda inkâr ederler. İbn Arabî bu tür kimseleri, dünyaya çokça tamah etmek ve samimiyetsizlik konusunda tenkit eder. Bu iki eleştiri noktası, aynı zamanda sûfilerle rûsûm ulemâsı arasındaki Kur'ân'ı anlamadaki ayrılığın temelini oluşturmaktadır.

İbn Arabî sûfilerin kendi Kur'ân açıklamalarını isimlendirmek için niçin 'işaret' kelimesini seçtiklerine dair şöyle bir gerekçelendirme sunar:

Dostlarımız, Allah'ın kitabını şerh sadedinde söylediklerini isimlendirmede başkasını değil 'işaret' kelimesini, rûsûm ulemâsının bilmediği bir ilâhî bildirme ile seçmişlerdir. Şöyle ki, işaret, kendisine işaret edilen yönünden değil, işaret eden kimsenin kastı ile gerçekleşir. Onlardan bu işaretle ne kastettikleri açıklamaları istendiğinde, onlar o işareti, rûsûm ehlinen birinin yanında garip karşılanmayacak bir biçimde yorarlardı. Bu hayra yorma işini Hz. Peygamber de müşriklerle anlaşma yaparken tatbik etmiştir.²⁴⁴

Ehlullah, Hz. Peygamber'in işareti makbul görüp kullandığını görünce onu kendi aralarında kullanmışlardır. Fakat onlar, bu işaretlerin anlamını, yer ve zamanını açıklamışlar, yine bu işaretleri kendi aralarında kullanmamışlar, sadece yanlarında kendilerinden olmayan biri oturduğunda veya nefislerinde bulunan başka bir sebepten ötürü kullanmışlardır.

Ehlullah, kendilerinden olmayanların –yine kendilerinden öğrenenleri hariç– bilmediği sözcükleri ıstılah olarak benimsemişlerdir. Onlar bu ıstılahlar konusunda başkalarının bilmediği bir metot takip etmişlerdir. Nitekim [sıradan] Araplar da birbirlerini anlamak için teşbihler ve istiâreler kullanırlar. Ama onlar kendi başlarına kaldıklarında, mevcut durum hakkında açık biçimde konuşurlar. Fakat kendilerinden olmayan biri meclislerinde bulunduğunda, ıstılah olarak belirledikleri sözcüklerle konuşurlar. Böylece yabancı, onların neden bahsettiğini anlayamaz.²⁴⁵

İbn Arabî sûfilerin bu konuşma metoduna dair dinî ve örfî uygulamalardan örnekler vermektedir. Sûfilerin bu tarz konuşmayı kendi aralarında değil, sadece meclislerinde yabancılar varken kullandıklarına dair Şeyh'in bu tanıklığı, bu dilin tamamen yapay olduğunu, kendi mistik tecrübelerini ve bu tecrübeler sonucunda elde ettikleri hakikatleri ifade etmekte zorunlu olarak kullandıkları bir dil olmaktan çok, bu hakikatleri başkalarından gizlemek için geliştirilmiş bir araç olduğu izlenimini vermektedir. Ancak onun sonraki ifadeleri böylesi bir anlayışı nefyeder niteliktedir.

Tasavvuf yolunda hissedilir olup da başka bir yerde bulunmayan en acaip şeylerden birisi şudur: Mantıkçı, gramerci, kelimci ve filozof gibi her bir ilim ehlinin kendilerinden olmayan birince, ancak yine kendilerinden bir üstat veya bilen tarafından öğretilmedikçe

²⁴⁴ İbn Arabî, *Fütûhât*, I/353.

²⁴⁵ İbn Arabî, *Fütûhât*, I/353.

bilinemeyecek ıstılahları vardır. Ne var ki, tasavvuf ehlinin bu konuda istisnaî bir özelliği vardır. Şöyle ki, sıdkı ehlullahça maruf bir sâdık talip, ehlullahın ıstılahını bilmediği halde, onların meclisine girdiğinde, Allah o kişinin anlayış gözünü açar ve bu kişi, onların ıstılahlarından haberi olmadığı halde, zevkinin [tasavvufi tecrübesinin] hemen başında Rabb'inden [bu ıstılahların bilgisini] alır. Bu kimse onların bütün konuştuklarını, o ıstılahların vaz edicisi kendisiymiş gibi anlar ve onların sohbetine katılır. Bu talip bu durumu garip karşılamaz; aksine, bunun ilmini kendi ihtiyarı dışında elde eder ve onu uzaklaştırmaya gücü de yetmez. Sanki o, bu ilmi eskiden beri bilmektedir. O kişi bu ilmin kendisine nasıl geldiğine akıl erdiremez. Bir ilmin yabancı olması olup da, o ilmin ıstılahlarına bir üstadın aracılığına ihtiyaç duymadan vakıf olma durumu, sadece sûfilere hastır. İşte işaretin sûfiler yanındaki anlamı budur. Onlar, işareti sadece yabancıların yanında veya yazılarında ve eserlerinde kullanırlar, başka yerde değil.²⁴⁶

Şeyh bu alıntıda, konumuz açısından çok önemli şeyler söylemektedir. Herşeyden önce o, tarihte sûfilerin yabancıların, yani sûfî olmayan kimselerin yanında kendilerine has bir terminoloji ile konuştuklarını, bu yola, sözlerinin muhtevasının yabancılarla kapalı kalmasını sağlamak amacıyla başvurdıklarını tasdik ve teyit etmektedir. Dahası o, 'rüsûm ehli' olarak isimlendirdiği fakihlerden gelecek zararları savuşturmak için, sûfilerin Kur'ân âyetlerinin kalplerinde uyandırdığı mânâları 'tefsir' değil, 'işaret' olarak isimlendirdiklerini haber verir. Buna göre işaret ile;

1. Kur'ân üzerine teksif edilmiş derin murâkabe sırasında kalplerine varit olan anlamlar;

2. Tasavvufi sırları ve hakikatleri yabancılarından gizlemek için geliştirilmiş teknik terimler kastedilmektedir.

Dolayısıyla, İbn Arabî'nin aslında basit olan felsefesini kasten zorlaştırdığına dair Afîfî'nin bölüm başında zikrettiğimiz tespiti katılıyoruz. Ne var ki, İbn Arabî'nin bu üslûbuna ilişkin *Fütûhât*'tan yaptığımız alıntılarca da teyit edilen bu tespit, genelde sûfilerin ve özelde İbn Arabî'nin 'sembolik' olarak isimlendirebileceğimiz dili kullanış saiklerini tam olarak açıklayamaz. Çünkü yukarıdaki metindeki iki nokta, İbn Arabî'nin sembolik dil kullanımını açıklamada anahtar rol oynamaktadır. Bunlardan ilki, sûfilerin Kur'ân merkezli meditasyonları sırasında, Kur'ân'ın sudûr ettiği kaynakla aynı olduğu öne sürülen bir kaynaktan bir çeşit bilgi aldıkları iddiasıdır. Yani ortada gerçekten mistik tecrübe sırasında elde edilmiş bir bilgi vardır. Sonraki aşamada bu bilginin 'tefsir' veya 'işaret' olarak isimlendirilmesinde fakihlerin saldırısından korunma güdüsü tâlî önemdedir.

²⁴⁶ İbn Arabî, *Fütûhât*, I/353.

Fakihlerin değil de s  filerin din   söylemi otorite tarafından benimsenmiş olsaydı veya s  f   doktrinin resm   kabule ve desteğe mazhar olduğu bir yerde ve zamanda bir s  f   bu Kur'  n bilgisini söz kalıplarına dökecek olsaydı, yine ortak dilin dışında bir dil kullanmak zorunda kalacaktı. Bu aracın taşımış olduğu mesaj da, yine sadece o tecrübeyi yaşayanlarca tam olarak anlaşılabilir olma özelliğini koruyacaktı. Dolayısıyla s  filerin böylesi bilgilere 'tefsir' değil 'işaret' demesi, bizce, bu bilgilerin gerçekten de 'tefsir' değil 'işaret' olmasından kaynaklanmaktadır. Fakihlerin kızığınlığını dindirmek niyeti, bu temel gerçekliği bütünüyle geçersiz kılmamaktadır. Bu durumda tasavvuf   sembolik dilin geliştirilmesinde asıl etken, tasavvuf   sırları gizlemek değil, tasavvuf   tecrübeyi ifade etmektir.

Değinmek istediğimiz ikinci nokta, tasavvuf     st  lahlarla ilgilidir.   bn Arab   yukarıdaki metinde, her ilim erbabının meşgul olduğu disiplinle ilgili husus   bir terminolojiye sahip olduğunu, bu terminolojinin bir yabancı tarafından anlaşılamayacak kadar 'ortak dil'den farklılaştığını bildirmektedir. Ancak o, tasavvuf ehlinin bu bağlamda bir istisna teşkil ettiğini ve sadık bir t  libin s  filerin ıstılahlarına, mistik tecrübesinin hemen başında, s  filerin talimi ile değil, tanrısal vergi yoluyla muttali olabileceğini iddia etmektedir.

  bn Arab  , tasavvuf   terminolojinin ve sembolik dilin, üstün ruh   yeteneklere sahip seçkin kişilere sıradışı yoldan gelişinin imk  nını tasdik etmekle, tasavvuf terminolojisine ve diline ilişkin doktrininde gedik a ması, yine onun epistemolojisi ile ilişkilidir. Eğer 'ehlullah' payesiyle tavsif ve medh ettiği s  filer i in tasavvuf   hakikatleri ve sırları öğrenmede böylesi bir yolu, yani fiil   ve beşer   öğretme-öğrenme sürecinin ötesindeki bir yolu geçerli saymasaydı, epistemolojik nokta-i nazardan eleştirdiği r  s  m ehli ile aynı çizgide buluşacak, bir anlamda kendi kendisi ile   elişecekti.

  bn Arab  'nin yukarıda zikrettiği sadık talibin istisna   durumuna iki farklı açıklama denemesinde bulunabiliriz. Ancak daha öncesinde,   bn Arab  'nin 'sadık talip' nitelendirmesini daha yakından incelememiz gerekmektedir: 'Talip', bir idealin peşinde olan kimse olup, 'sadık' sıfatı ile nitelendiğinde, tasavvuf   bağlamda, tasavvuf   hakikatleri ve halleri samimi biçimde arayan kimse anlamına gelmektedir. Ayrıca 'sadık' sıfatının bu sıfatları alıp kabul etmeye ilişkin entelektüel yeterlilik ve fitr   yatınlığa delalet ettiği akılda tutulmalıdır. Dolayısıyla bu nitelikte olan bir kimse, tasavvuf   hayata yeni intisap

etmiş ve tasavvufun nazarî-kitabî tahsilini yapmamış da olsa, tasavvufî hakikatlerin mündemiç olduğu şifreli-sembolik konuşmaların fahvasına vakıf olacaktır. Bu duruma ilişkin yukarıda sözünü ettiğimiz iki açıklama şöyledir:

1. İbn Arabî “zevkinin hemen başında [ilmi] Tanrı’dan alır” dediğine göre, o kişiye ıstılahların salt aklî bilgisi hâsıl olmaktadır.

2. Veya, sûfilerin kendi aralarındaki konuşmaları, sembolik ve kapalı da olsa, o sadık talip üzerinde ‘duygusal’ ve ‘dönüştürücü’ bir tesir icra edecek, bunun sonucunda sûfilerin sözünü ettikleri halleri bizzat tecrübe etmeye başlayacaktır. Böylece sûfilerin konuşmalarının künhünü zevken idrâk edecektir.

Bize göre ikinci açıklama, mistik tecrübenin dile getirilmesinde kullanılacak bir araç olarak tasavvufî dilin oluşum sürecine daha uygundur. Şöyle ki, henüz salık olmayan ve hâlâ talip olan bu kişi sûfilerin meclisine girdiğinde, o meclisin atmosferi sözlü aktarımla veya psikologlarca ‘paranormal algı’²⁴⁷ olarak isimlendirilen bir yolla o kişiye sirayet edecek ve onda, meclisteki kıdemli sûfilerin bahsini ettiği tasavvufî halleri yaşayacak bir psikolojik şartlanma gerçekleştirecektir. Konumuz açısından bu süreçteki en ilginç nokta, bu talibin bu tecrübeyi yaşadktan sonra kıdemli sûfilerin terminolojisine vakıf olmasıdır. Bir başka deyişle, bu talibin tecrübesi ile bu tecrübenin ifadesi fonksiyonunu icra etmek üzere mahiyetçe benzer tecrübeyi yaşayan önceki sûfiler tarafından geliştirilen teknik terimler üzerinde yeterli bir benzerlik veya örtüşme söz konusudur.²⁴⁸ Ancak bu bağlamda talip, tasavvufî terminolojiyi sözlü bir aktarımla elde etmemekte, aksine onu kendi tecrübesi ile yeniden üretmekte ve bu ürün önceki terminoloji ile örtüşmektedir.²⁴⁹

Bu görüşümüzü desteklemek için yukarıdaki metinde ‘ıstılah’ ve ‘terminoloji’ olarak tercüme ettiğimiz kelimenin hem etimolojisine hem de İbn Arabî’nin onu kullandığı bağlama dikkat çekmek istiyoruz. İbn Arabî bu terimi, “ıştalağa ehlullâhi ‘alâ alfâzin lâ ya‘rifuhâ sivâhum illâ minhum”²⁵⁰ cümlesinde kullanır. Biz bu cümleyi her ne kadar “kendilerinden başkasının bilmediği kelimeleri ıstılah olarak belirlediler” şeklinde tercüme ettiysek de, terminolojik anlamdaki ‘ıstılah’ın, kelimenin kök anlamı ile bağı zayıflamış görünmektedir. ‘İş-ta-la-ğa’ fiili, ‘barış’ ve ‘uyulaşı’ anlamına gelen ‘şulh’ kökünden

²⁴⁷ Price, “Paranormal Cognition and Symbolism”, s. 78.

²⁴⁸ Bkz. İbn Arabî, *Fütûhât*, III/209.

²⁴⁹ Bkz. İbn Arabî, *Fütûhât*, III/373.

²⁵⁰ İbn Arabî, *Fütûhât*, I/353.

türemiştir. Bu durumda İbn Arabî'nin bu ifadesi, “Ehlullah, kendilerinden başkasının bilmediği bazı sözcükler üzerinde *uylaşmışlardır*” anlamına gelir. Buna göre her sûfî bireyin yaşadığı tecrübe ile bu tecrübenin ifadesi arasında bir benzerlik veya *uylaşım* söz konusudur. Aksi takdirde ne kıdemli sûfîler birbirlerini ne de sadık talip kıdemli sûfîlerin sembolik ifadelerini anlayabilirdi.

Sonuç olarak sûfîlerin kendilerine has ıstılah ve sembollerin ihdasında, dinî, siyasî ve daha başka sebeplerden dolayı, tasavvufî hakikatleri ve sırları kendilerinden olmayan kimselerden gizlemek amacı inkâr edilemez ise de, bu amaç sûfîlerin birbirleri ile daha iyi ve kolay anlaşmak amacına nazaran bize göre ikinci plandadır. Nitekim erken dönem sûfî yazarlardan Kuşeyrî (ö. 465/1072) *Risâle*'sinde²⁵¹ ve Hucvirî (ö. 470/1077) *Keşfu'l-Mahcûb*'unda²⁵² sûfîlerin bu tür lafızlarla konuşmalarının sebeplerini sıralarlarken, ilk önce kendi aralarında anlaşmayı sağlamak hedefini zikretmişlerdir.

6. FELSEFE-TASAVVUF İLİŞKİSİ

İbn Arabî'nin felsefesini açıklamakta kullandığı üç sembole geçmeden önce, mistisizm ve felsefe arasındaki ilişkiye değinmemiz yerinde olacaktır. Parviz Morewedge ve daha başka İslam felsefesi tarihçileri İslam fikir literatürünü kelimeler, felsefe ve tasavvuf olarak üçlü bir tasnife tâbi tutarlar ve bu tasnifin pedagojik yararının yanı sıra, bu disiplinlerin ve literatürlerinin içerikleri ile örtüştüğünü belirtirler.²⁵³ Dahası, bu üçlü ayrımın Batı geleneğinde de mevcut olduğunu söylerler. Ancak Morewedge, bu üç disiplinin formülasyonunda, klasik kelamın Tanrı'yı sübûfî sıfatlarla tanımladığını, Müslüman filozofların negatif bir dille ‘Vâcibü'l-Vücûd’ nosyonunu geliştirdiklerini, sûfî söylemin ise Tanrı-insan karşılaşması olgusunu açıklamak için semboller kullandıklarını ifade eder.²⁵⁴ Dolayısıyla yazar, tasavvufun meşgalesini Tanrı'yla olacak mistik birleşmeyle sınırlandırır. Oysa sûfîler, yakınlığını arzuladıkları Gerçek Vücûd olan Tanrı'nın mahiyeti değilse de, tecellîsi ve tezâhürü hakkında, teolog ve filozoflar gibi birtakım spekülasyonlarda bulunmuşlardır.

²⁵¹ Bkz. Kuşeyrî, *Risâle*, I/187.

²⁵² Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 517.

²⁵³ Bkz. Morewedge, *Essays*, s. XVI. Macit Fahri de benzer mülâhazalarla bir eserine “İslam Felsefesi, Kelam ve Tasavvufuna Giriş” ismini vermiştir. Bkz. Macit Fahri, *İslam Felsefesi, Kelam ve Tasavvufuna Giriş*, çev. Şahin Filiz, İnsan Yayınları, İstanbul 1998.

²⁵⁴ Morewedge, *Essays*, s. XVII.

Diğer yandan Morewedge'in tasavvufu, kelam ve felsefenin de içinde yer aldığı İslam düşüncesi bağlamına konumlandırırken, kendisinden ayrılmış ve yabancılaşmış varoluşsal birliğe geri dönüş yolculuğu olarak tanımlamasında, sûfilerin ve İbn Arabî'nin felsefeyle ilişkisi ortaya çıkmaktadır. Çünkü İbn Arabî'ye göre Tanrı, evrenin ve içindekilerin sadece varlığa getiricisi değil, varlığın veya vücûdun gerçek sahibi veya ta kendisidir. Yani sûfî söylem, başlangıç noktası 'yabancılaşma' (alienation) ve varış noktası 'Tanrısal birlik' olan, zâhidâne bir yaşantı ve nefis tezkiyesi ile gerçekleştirilen bir ahlâkî yolculuktan ibaret değil, tersine, kendisinden ayrılmış ve yabancılaşmış Hakikat'ın doğasının ve bu doğaya nazaran insanî doğanın açıklamasına yönelik bir girişimdir. Diğer yandan, nasıl ki filozof bu Hakikat'ı, 'İlk Sebep' olarak fenomenal gerçekliklerden hareketle felsefî spekülasyona konu ediniyorsa, yine teolog emreden ve yasaklayan bir dinin Tanrısı olarak teolojinin konusu ediyorsa, mistik de mistik tecrübesinin objesi olarak bu Yüce Hakikat'e dair iddialarda bulunması garip olmasa gerektir. Ancak bu açıklamada filozofun hareket noktası çoğu kez akıl, teologunki dinî metinlerin literal yorumu iken, mistiğinki mistik tecrübelerle elde ettiği bilgi, yani marifettir. Sürecin bu noktasından itibaren, her üç söylem de farklı biçim ve ölçüde de olsa akli kullanmaktadır.

Şimdiye değin yer verdiğimiz tartışmalardan sonuç olarak şu çıkmaktadır: Mistikler diğer insanların yaşamadığı birtakım tecrübeler yaşamışlar ve hem bu tecrübenin kendisini hem de bu tecrübe temelinde geliştirdikleri felsefelerini sözlü kalıplarla anlatmak istemişlerdir. Yaşanılan tecrübe alışılmışın dışında olduğundan, bu tecrübenin ifadesinde kullanılacak dil de uyuşumsuz dilden farklı olmak durumundadır. Mistiklerin tecrübelerini ifadede uyuşumsuz dilden başka bir seçenekleri de olmadığından mecburen bu dile yönelmişlerdir. Fakat onlar mevcut dili, kendi maksatlarına hizmet edecek biçime dönüştürdükten sonra kullanmışlardır. Bu da dilin sembolikleştirilmesi anlamına gelmektedir.

Genel anlamda mistikler için çizdiğimiz bu süreç sûfiler için de geçerlidir. Onlar da kendi hal ve vâkıalarının anlatımında içinde yaşadıkları toplumun geleneksel dilini dönüştürerek kullanmışlardır. Çalışmamızın konusunu teşkil eden İbn Arabî ise, bu süreçte belirleyici bir rol oynamıştır. Onu diğer sûfilerden ayıran özellik, onun sadece bu tecrübeleri yaşamakla kalmayıp bu tecrübe temelinde bir felsefe geliştirmesidir. Daha da

önemlisi, Şeyh bu tasavvuf felsefesini veya Batı dillerindeki karşılığı ile teosofisini ifade edecek dili icat etmiştir.²⁵⁵

İbn Arabî'nin teosofî dilinin pek çok unsuru vardır. Fakat semboller bize göre bu dilin en önemli bileşenidir. Bu yüzden bundan sonraki bölümlerde İbn Arabî'nin felsefesini açıklamakta kullandığı üç sembol üzerinde duracağız. Bunlar, ayna, harf ve ışık sembolleridir.

Bu sembolleri seçme sebebine gelince, biz, İbn Arabî'nin *Fütûhât*'ta felsefesini açıklarken en sık bu üç sembolü kullandığını tespit ettik. Yine *Fütûhât*'ta Şeyh'in en ayrıntılı biçimde kullandığı semboller, bunlardır. Diyebiliriz ki, İbn Arabî varlık, bilgi ve değer gibi felsefenin temel konularına girdiğinde, mutlaka bu üç sembolden birini veya hepsini zikretmektedir. Dolayısıyla İbn Arabî'nin düşünce ve dili hakkında genel bir fikre sahip olan bir okur, mutlaka bu üç sembolizmle karşılaşmıştır.

7. İBN ARABÎ'NİN VARLIK FELSEFESİ

Düşünce tarihçileri felsefî serüvenin başlangıcını, âlemin ilkesinin veya 'arkhé'sinin ne olduğuna dair açıklama girişimlerine dayandırır. İlkçağ Grek filozoflarından kimisi bu arkhéyi su, kimisi ateş kimisi de sınırsız ve soyut bir hakikat (apeiron) olarak belirlemiştir.²⁵⁶ Biz bu bağlamda tabiat filozoflarının ilki kabul edilen Thales'in (ö. 545? M.Ö.) arkhé olarak suyu seçmesi üzerinde duracağız.

Aristoteles, Thales'in bütün varlıkların ilk ilkesi olarak suyu belirlemesinin nedenini, bu tabiat filozofunun her şeyin sıvı bir varlıktan beslendiği, ısıcağın da sudan neş'et ettiği ve onunla varlığını sürdürdüğüne ilişkin gözlemine dayandırır.²⁵⁷ Buna göre Thales'in varlık açıklamasındaki hareket noktası, yapmış olduğu bir çıplak gözlemdir. İbn Arabî'nin felsefesine geçecek olursak, o şahsiyetinin şekillendiği sıralarda, birkaçını zikrettiğimiz pek çok mistik tecrübe yaşamıştır. İbn Arabî yaşça ve fikren ilerlerken, bu tür tecrübeleri yaşamaya devam etmiştir. Bu tecrübelerin objesi Tanrı'nın farklı sûretlerdeki tecellileridir. İbn Arabî hayatının belli bir noktasına gelip varlığın kökeni hakkında düşünmeye başlayınca, onun felsefesini kurmada dayanacağı esas da doğal olarak tasavvufî tecrübelerinin konusu olan Hakk'ın tecellilerine ilişkin keşf ve müşahedeleri olmuştur. İşte

²⁵⁵ "Tasavvuf felsefesi" terimi için bkz. Hüsameddin Erdem, *Panteizm ve Vahdet-i Vücûd Mukayesesi*, Kültür Bakanlığı, Ankara 1990, s. 35.

²⁵⁶ Bkz. Hüsameddin Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Konya 1993, s. 46 vd.

²⁵⁷ Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, çvr. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul 1996, s. 91.

bu noktadan itibaren İbn Arabî ile Thales'in yolları kesişmektedir. Çünkü Thales'in başlangıç noktası fiziksel bir gözlem, İbn Arabî'yi etkileyen ise tasavvufî tecrübeleridir. Fakat Bu noktadan itibaren her ikisinin yaptığı etkinlik, felsefedir.

‘Vücûd’ kavramı İbn Arabî'nin düşüncesinin özünü teşkil eder. Onun Tanrı, âlem, insan, bilgi, değer ve din gibi konulardaki görüşleri hep vücûd anlayışına döner. Bu yüzden dikkatlerimizi ilk olarak vücûd kavramına yoğunlaştırmamız yerinde olacaktır.

İbn Arabî'ye göre, bizatihi kâim olan ‘vücûd’ tek bir hakikat olup, ikiliği imkânsızdır.²⁵⁸ Bu dar anlamıyla vücûd, Tanrı ile özdeşdir. Tanrı dışındaki bütün varlıklar, vücûdlarını Tanrı'dan almışlardır.²⁵⁹ İbn Arabî kelime-i tevhid mertebelerinden bahsederken, Tanrı'nın vücûdla özdeş olduğunu, O'nun dışındaki bütün varlıklar anlamındaki mümkünlerin vücûdlarını²⁶⁰ Hak'tan aldıklarını söyler.²⁶¹ Yine o bir başka yerde, Tanrı ile vücûdu özdeşleştirir.²⁶² Bu da, ‘vahdet-i vücûd’ teriminin İbn Arabî tarafından üretilmemiş olmamasına rağmen, “vücûdun gerçekte bir olduğu, âlemdeki çokluğun bu vücûdun tecellî ve tezâhürlerinde ibaret olduğu” şeklinde formüle edilen vahdet-i vücûd öğretisinin özünü teşkil etmektedir.²⁶³

Vücûdu tek bir hakikat olarak gören ve bu hakikatı Tanrı ile özdeşleştiren formülasyon Gazâlî tarafından da kullanılmakla birlikte, bu formülasyonun asıl sahibinin Ma'rûf Kerhî (ö. 200/815) olduğu iddia edilmektedir.²⁶⁴ Fakat bu iddiayı öne süren William Chittick sonraki yazılarında bu fikrinden vazgeçmiş görünmektedir. Çünkü o, bir başka eserinde bu doktrini İslam filozoflarına dayandırmakta, dahası bu özdeşleştirmenin Kur'an ve hadislerde veya sûfî sözlerinde mevcut olmadığını öne sürmektedir.²⁶⁵ Yalnız şu

²⁵⁸ Geniş bilgi için bkz. Azîzüddîn Nesefî, *İnsân-ı Kâmil*, çevr. Ahmed Avni Konuk, ed. Sezai Fırat, Gelenek, İstanbul 2004; İsmail Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, Ed. Mustafa Kara, İnsan Yayınları, İstanbul 1991, s. 9; Abu'l-'Alâ Afîfî, *The Mystical Philosophy of Muhyiddin Ibnul Arabi*, Cambridge 1939, s. 10; Chittick, *The Self-Disclosure of God*, s. 12; William C. Chittick, “The Five Divine Presences, from al-Qunawî to al-Qayşarî”, *The Muslim World*, cilt: 72, sayı: 2, The Duncan Black Macdonald Center, Hartford Seminary, April 1982, s. 108.

²⁵⁹ İbn Arabî, *Fütûhât*, III/208.

²⁶⁰ İbn Arabî, *Fütûhât*, III/79.

²⁶¹ İbn Arabî, *Fütûhât*, I/408.

²⁶² İbn Arabî, *Fütûhât*, III/549; II/546.

²⁶³ ‘Vahdet-i vücûd’un bir tanımı için bkz. Erdem, *Panteizm-Vahdet-i Vücûd Mukayesesi*, s. 38.

²⁶⁴ Chittick, *The Self-Disclosure*, s. 12.

²⁶⁵ Chittick, *Imaginal Worlds*, s. 16.

da var ki, Hallâc Mansûr ve Gazâlî'den (ö. 505/1111) vahdet-i vücûd çağrıştıran ifadeler sudûr etmiştir.²⁶⁶

Chittick 'vahdet-i vücûd' kelimesini bir ıstılah olarak ilk kullananın İbn Arabî'nin doğrudan müridi olan Sadreddîn Konevî'nin (ö. 673/1274) öğrencisi Saîdüddîn el-Fergânî (ö. 700/1300) olduğunu, Konevî'nin bu terimi çok nadir kullandığını, İbn Arabî'nin ise hiç kullanmadığını haber vermektedir.²⁶⁷ Ancak İbn Arabî bu terimi kullanmasa da, aşağıdaki ifadelerinde bu terime lafızca çok yakın olan 'vâhîde fî'l-vücûd' (vücûdda bir) ibaresini kullanmıştır:

Ben ve benim gibiler (emsâlî) bir zât görürüz, iki zât değil. Farklılığı ise bağıntılarda (niseb) ve bakış açılarında kılarız. Zât, *vücûdda birdir*, nispetler ise ademî olup farklılıklar onlarda gerçekleşir.²⁶⁸

Vücûd, Hak dışındaki mevcut şeylerle özdeş olmamakla birlikte²⁶⁹, âlemde mevcut olan herşey vücûdu yansıttığı ölçüde 'mevcut' ismini almaktadır.²⁷⁰ İbn Arabî bu bakış açısından hareketle, 'mevcut' terimini hangi biçimde ve düzlemde olursa olsun, var olan herşeye işaret etmek için kullanmaktadır. Nitekim o, varlıkların var olduğu dört varoluş kategorisi belirlemektedir. Bunlar; ayn'da var olmak, ilimde var olmak, yazıda var olmak ve sözde var olmaktır.²⁷¹ Bir şey bu kategorilerden birinde var iken, diğerlerinde var olmayabilir. Bu yüzden o şey hakkında bir kategoride veya mertebede varken, diğerinde yok denilebilir. Afîfî, İbn Arabî'nin bir 'şey' hakkında 'var' (mevcûd) veya 'yok' (ma'dûm) derken, bu kategorisel ayrımı her bağlamda açıkça belirtmediğini haber vermektedir.²⁷²

Bazı araştırmacılar, vücûd kelimesinin kök anlamı ile vahdet-i vücûd doktrini arasında bir bağlantı kurmaya çalışmışlardır. Örneğin J. Austin, Arapça 've-ce-de' kökünden türeyen 'vücûd' teriminin, kök anlamının 'bulmak' veya 'bulunmak' olduğunu belirtir; 'vicdân' ve 'vecd' kelimelerinin de aynı kökten türediğini söyler.²⁷³ Ancak

²⁶⁶ Bkz. Erdem, *Panteizm-Vahdet-i Vücûd Mukayesesi*, s. 34-7.

²⁶⁷ William C. Chittick, 'Spectrum of Islamic Thought' (*The Heritage of Sufism: The Legacy of Medieval Persian Sufism (1150-1500)*), Ed. Leonard Lewisohn, Oneworld Publications, Oxford 1992 içinde), II/208.

²⁶⁸ İbn Arabî, *Fütûhât*, III/548.

²⁶⁹ İbn Arabî, *Fütûhât*, II/577.

²⁷⁰ İbn Arabî'nin 'vücûd-mevcut' ayrımının bir benzerini Aristoteles'te de görüyoruz. Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, s. 191.

²⁷¹ İbn Arabî, *Fütûhât*, I/208 (O.Y.); *Fütûhât*, II/304.

²⁷² Afîfî, *The Mystical Philosophy*, s. 7-8.

²⁷³ Bkz. J. Austin, "Meditations on the Vocabulary of Love and Union in Ibn 'Arabi's Thought", *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society*, cilt: 3, yıl: 1984, s. 8.

Austin'in, vücûd kökünün son tahlilde 'var olmak' anlamına gelen 'bulunmak', tasavvufî bir hal olan 'vecd' ve kendisinin 'bilinç' (consciousness) olarak tercüme ettiği 'vicdân' arasında kurduğu ilişkiye İbn Arabî'nin ifadelerinden delil bulunabilirse de²⁷⁴, bu ilişki bize göre pek mantıklı görünmemektedir. Nitekim Hucvirî gibi erken dönem bir sûfî yazar, 'vecd', 'vücûd' ve tevâcüd'den bahsederken kelimenin 'varoluş' anlamından hiç bahsetmemiştir.²⁷⁵

Bize göre İbn Arabî kelimenin 'varoluş' anlamını İslam filozoflarından almıştır. Grekçe'den Arapça'ya felsefî metinlerin çevrildiği dönemde, Arapça'da, 'var olmak' fiili bulunmadığından, İslam filozofları 'varoluş' terimini karşılamak üzere 'vücûd' kelimesini vaz etmişlerdir. Dolayısıyla bu terimi uzak tasavvufî-psikolojik kökenlere ircâ etmektense, İbn Arabî'nin bu terimi Gazâlî'nin eserleri yoluyla İslam filozoflarından almış olduğunu kabullenmek daha gerçekçi olacaktır. H. Ziya Ülken'in şu ifadeleri bizim bu düşüncemizi desteklemektedir:

'Varlık' kelimesini Yunanca *on*, Latince *esse*, Fransızca *etre*, İngilizce *being*, Almanca *sein* fiillerinin karşılığı olarak kullanıyoruz. Fakat bu kelimeler aynı zamanda hem fiil hem de isim olarak kullanıldığı halde Türkçe'de 'varlık' yalnızca isimdir ve bu kelimenin asıl ifade edeceği fiil Arapça, Türkçe, Rusça gibi bir kısım dillerde yoktur. Arapça'da isim cümlesinde 'varolmay' veya 'dir'i ayrı bir kelime olarak gösteremeyiz. '*El-beytu ahmeru* = Ev, kırmızıdır', gibi. Vakıa Türkçe'de de böyle bir fiil yoksa da onun tasrif şekilleri vardır: 'Ben, hazırım', 'o, hazırdır' gibi. Buradaki 'dır' tam olarak var olma halini gösteriyor... Müslümanlar felsefe ile uğraştıkları zaman Yunanca'dan bu fiili aktarmak zorunda kaldılar. Asıl 'bulunmak' anlamına gelen 'vücûd' kelimesine bu anlamı verdiler. Ayrıca 'vecd' ve vicdân' kelimelerini de o kökten çıkardılar.²⁷⁶

İbn Arabî gerçek anlamdaki vücûdu Tanrı ile özdeşleştirdiğine ve diğer varlıkları bu vücûdu yansıttıkları nispette mevcut olarak gördüğüne göre, Tanrı ile âlem ve Tanrı ile insan arasında nasıl bir ilişki kurmakta, bir başka deyişle nasıl bir ontoloji ve kozmoloji önermektedir? İbn Arabî'nin kozmolojisinde yoktan var etme anlamındaki bir yaratma fikrine yer yoktur. Şeyh, bu anlamdaki yaratmayı Tanrı'nın ilminde eksiklik gerektireceği endişesinden hareketle reddeder. O bu konuda şöyle düşünmektedir:

Allah'ın kendi zâtını bilmesi [veya kendi zâtına ilişkin bilgisi] ile âlemi bilmesi özdeştir. Âlem, yokluk ('adem) halinde iken bile Allah onu görür. Ancak âlem [bu

²⁷⁴ Bkz. İbn Arabî, *Fütûhât*, III/527.

²⁷⁵ Bkz. Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 567 vd.

²⁷⁶ Hilmi Ziya Ülken, *Varlık ve Oluş*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1968, s. 104–5.

mertebede], kendi kendisine değil Hakk’a görünmektedir. Bu noktada Nazar Ehli keşfi inkâr ettiği için helak olmuştur.²⁷⁷

Buna göre yoktan yaratma (iẖtirâ‘) söz konusu değildir. Yoktan yaratma, Hak hakkında kullanıldığında, hakikatinin gerektirdiğinden [yani asıl sözlük anlamından] farklı bir anlama gelir. Eğer bu kelime asıl anlamında alınacak olursa, ilâhî cenâbda bir eksikliğe götürür. Bu kelime kul için kullanılabilir. Şöyle ki, kişi [hariç] varlık alanına çıkarmak istediği şeyi önce kendi nefsinde yaratır (muhteri‘). Böylece bu kişi, bir sonraki safhada o [zihni] örneği hissedilir âleme çıkarabilir. Sonuç olarak ‘muhteri‘ ismi, ancak bir şeyi ilk önce kendi nefsinde yaratan, sonra dış dünyada yaratan kimse için hakikî anlamında kullanılabilir.²⁷⁸

Bu ifadelerinde görüldüğü gibi, İbn Arabî’ye göre bir şeyi yaratmak veya varlığa getirmek için, önce yaratılacak şeyin ideasının zihinde veya ilimde yokluktan varlığa çıkarılması gerekmektedir. Fakat bu durum, bir zaman bilgisine sahip olunmayan bir şeyin daha sonra bilinir hale gelmesi anlamına geldiği için, Tanrı’nın ‘Alîm’ sıfatı ile bağdaşmayacağı fikrini akla getirebilir. Bu yüzden İbn Arabî, Kur’ân’da iki yüzden fazla yerde geçen ve ilk etapta yaratma anlamına gelen ‘halk’ kelimesini ‘takdir etmek’ olarak te’vil eder.

“Allah, mahlûkâtı karanlık (zulmet) içinde yarattı (halaka).”... Öyleyse ‘halk’, burada ‘takdir etmek’ anlamına gelir. Allah şöyle buyurmaktadır: “O, herşeyi yarattı ve bir takdir ile takdir etti.”²⁷⁹ O, onları takdir etti; ancak onlar, zuhûrun mahalli değil, O’nun takdirinin kabul edicisi idiler. Öyleyse ilk yaratış, ilk ilâhî eser, onların var olmadan ve Hakk’ın mazharları olmadan önceki takdiridir. Onlar hakkındaki ilâhî takdir, bir mühendisin ortaya çıkaracağı bir şeyi zihninde planlaması ve canlandırması gibidir.²⁸⁰

Yaratma/halk, iki sınıftır; takdir etmek ve varlığa getirmek.²⁸¹

İbn Arabî’nin yaratmaktan çıkardığı takdir anlamı, onu ‘sübût’ ve ‘vücûd’ fikrine götürmektedir. İbn Arabî’nin yazıda, sözde, aynda ve ilimde olmak üzere dört varoluş kategorisi kabul ettiğini belirtmiştik. Bu kategoriler içinde aynda ve ilimde varoluş, İbn Arabî’nin yaratma düşüncesinde merkezî bir yere sahiptir. İbn Arabî bir şeyin dış dünyadaki zuhûrundan önce, Tanrı’nın ilmindeki varolma haline ‘sübût’, dış dünyadaki var oluşuna ise ‘vücûd’ ismini vermektedir. Ancak, bir varlık dış dünyaya çıktığında veya dış dünyada zâhir olduğunda bile sübût hazretindeki var oluşu devam etmektedir.²⁸²

²⁷⁷ İbn Arabî, *Fütûhât*, II/78 (O.Y.).

²⁷⁸ İbn Arabî, *Fütûhât*, I/136.

²⁷⁹ Furkân Sûresi, 25: 2.

²⁸⁰ İbn Arabî, *Fütûhât*, II/62.

²⁸¹ İbn Arabî, *Fütûhât*, IV/212.

²⁸² İbn Arabî, *Fütûhât*, III/79.

İbn Arabî'nin a'yân-ı sâbite hakkındaki kimi sözleri sanki yaratma fikrini inkâr ediyor veya yaratma fiilini Tanrı'dan a'yân-ı sâbiteye veriyor izlenimi vermektedir. Çünkü İbn Arabî'nin a'yân-ı sâbite doktrini sonuç olarak katı bir determinizmle noktalanmaktadır.²⁸³

İbn Arabî'ye göre bir 'şey'in varlığa getirilmesi için ilkönce o şeyin var olmayı kabul etme yeteneğine sahip olması gerekir. O, bu zâtî var olma yeteneğine 'isti'dâd' ismini verir. Bu kelime, bir eylemi gerçekleştirebilmek için sahip olunması gereken yeterliliğe işaret etmektedir. Şeyh'e göre mümkünler, işte bu yetenekle, muhallerden seçilip ayrılırlar. Böylece Tanrı'nın yaratma iradesi veya İbn Arabî'nin sevdiği bir terim olan 'icâd', var olma istidâdından yoksun olan muhâlâ değil, kendisinde bu istidâdı barındıran mümkünâ ilişir. Bu durumda varlığa gelmek veya hep yoklukta kalmak tercihini yapan bizzat şeylerin kendisidir. Yine Tanrı, şeyler üzerine yaratmayı, yani varlığa gelmeyi empoze etmez.²⁸⁴ Böylece varlığa getirilme konusunda Tanrı'nın tercihini belirleyen, şeylerin kendileridir. İbn Arabî bu düşüncesini aşağıdaki metinde daha da ileri götürür.

Aslında 'vakit', O'nun kendisi ile olduğu şeydir. Vaktin varlığı fer'de, yani kevnde, zuhûr eder. Böylece Hakk'ın işleri (şuûn) mümkünlerin ayn'larında zuhûr eder. Vakıt, gerçekte senin kendisiyle olduğun şeydir (ma ente bih). Senin olduğun şey ise, senin istidâdın ile özdeşdir. Hakk'ın üzerinde olduğu işler arasından ancak senin istidâdının talep ettiği sende zuhûr eder. Bu durumda Hakk'ın işi, hakkında hüküm verilendir (maḥkûm 'aleyh). Çünkü, mümkünün mümkünlikle istidâdı, Hakk'ın işinin onda varlığa getirilmesine sebep olur. Görmez misin ki, muhâl onu [yani varlığa getirilmeyi] kabul etmez? Vaktin aslı kevndendir, Hak'tan değil; vakıt ise takdirdendir. Takdirin ancak mahlûkta hükmü vardır. Bu durumda vaktin sahibi kevndir; hüküm de kevnin hükmüdür.

İbn Arabî'nin yaratma anlayışı İslam filozoflarından Fârâbî (ö. 339/951) ve İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) kozmolojisi ile paralellik arz etmektedir. Fârâbî'ye göre âlem, zâtı yönünden hâdis zaman yönünden kadîmdir. Çünkü, âlemin varlığı kendi zâtı dışındaki bir

²⁸³ Örneğin İbn Arabî *Fütûhât*'ta insanın büyüüp serpilmesi ile ilgili olarak Nûh Sûresi'nin on yedinci ayetini şöyle yorumlamaktadır: “Allah sizi yerden bitmekle [bitirmekle değil] bitirmiştir (Nûh Sûresi, 71: 17). Böylece siz de bittiniz. Onların bitirilmesi ile ilgili olarak, O'nun onları bitirdiği zikredilmiş ama bitirme eylemi 'bitirmek' şeklindeki geçişli bir masdarla tekit edilmemiştir. Onun yerine başka bir masdar [yani geçişsiz] getirilmiş olup buna göre, O onları bitirdiğinde *onlar bitivermiştir*. Böylece yaratma eyleminde Kendisi ile onları ortak kılmıştır. Çünkü onların bitirilme istidâdı olmasaydı, onlara [ilâhî] isimlerin tesiri olmazdı. Böylece onların varlığa çıkışı isimlerden ve o varlıkların kendilerinden neş'et etmiştir. İsimlerin rolü ile ilgili olarak, “Sizi yerden bitirdi”; istidâdın rolü ile ilgili olarak “bitmekle” sözü söylenmiştir. Çünkü 'bitmek' (nebâten), 'bitti'nin (ne-be-te) masdarıdır, 'bitirdi'nin (en-be-te) değil. Çünkü 'bitirdi'nin masdarı 'bitirmek'tir. Bir bakın hele Kur'ân'daki sözün gelişi ve onda hakikatlerin ortaya çıkarılışı ne de hayret vericidir!” İbn Arabî, *Fütûhât*, III/136.

²⁸⁴ Bkz. Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd*, s. 19.

şeye dayanmaktadır. Mâhiyeti vücûdundan farklıdır. Bu yüzden, madde ezelden beri vardır ve onu vücûda getirmekle yaratan Tanrı'dır. Âlemin varlığı potansiyel olarak ezeldir. Bilfiil varlığa gelişi ise hâdistir.²⁸⁵

İbn Sînâ da benzer bir kozmoloji önermektedir. O 'var olmak' (vücûd) kelimesinin pek çok anlamı olduğunu, ama kendisinin onunla bir şeyi o şey yapan niteliği veya hakikati kastedtiğini ifade eder ve bu var olmaya 'vücûd-ı hâs' ismini verir. Yine o, bir şeyin dış dünyada var olmadan da bu niteliğe sahip olabileceğini iddia eder.²⁸⁶

İbn Sînâ'yı bu yaratma anlayışına götüren sebep, onun vücûd ve mâhiyet arasında ayırım yapmasıdır. Ama o, bu iki kavramın sadece Tanrı hakkında kullanıldığında aynı gerçekliğe işaret ettiğini öne sürer. Kendileri dışındaki bir varlıkla varoluşları vacip olan varlıkların mâhiyeti, vücûdlarından farklıdır.²⁸⁷

İslam filozoflarının mâhiyet ve vücûd ayırımına dayanarak geliştirdikleri bu yaratma fikri, İslam düşünce tarihinin en sert polemiklerinden birinin konusu olmuştur. Bu kıvılcımı ateşleyen isim Ebû Hâmid Gazâlî'dir. O, *Tehâfutu'l-Felâsife* adlı eserinde filozofların ve özelde Fârâbî ve İbn Sînâ'nın âlemin 'kadîm' olduğu fikrini eleştirir.²⁸⁸

Mu'tezile de yaratma konusunda benzer bir çizgidedir. Onlara göre, bir şey dış dünyada var olsun veya olmasın Tanrı'nın bilgisinde varlığı olan bir kavramdır. Dolayısıyla bir şeyin aktüel varlığı, o şeye ait niteliklerden sadece birisidir.²⁸⁹ Örneğin Kâdî Abdulcebbâr (ö. 415/1023) 'ma'dûm'u, bilinen ama mevcut olmayan bir 'şey' olarak tanımlar.²⁹⁰ Abdulkâhir el-Bağdâdî (ö. 429/1037), es-Sâlihî dışındaki Mu'tezile'nin ma'dûmu bir 'şey' veya 'cevher' olarak gördüklerini haber vermektedir.²⁹¹ Fahreddîn er-

²⁸⁵ 'Adnân bin Züreyl, "Fî'l-Mustalah el-Felsefî el-Vücûd ve'l-'Adem", *el-Ma'rife el-Mecelle eş-Şehriyye*, sayı: 333, Ocak 1991, s. 17-8.

²⁸⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ Metafizik*, çevr. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 29; Oliver Leaman, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, İz Yayınları, İstanbul 2000, s. 62.

²⁸⁷ Bkz. İbn Sînâ, *Şifâ*, s. 29; *Risâleler*, çevr. Alparslan Açıkgenç-M.Hayri Kırbaçoğlu, Kitâbiyât, Ankara 2004, s. 45; Hayrani Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1985, s. 29-31; Hüseyin Atay, "Mahiyet ve Varlık Ayırımı" (*Uluslararası İbni Sina Sempozyumu*, Ed. Müjgan Cunbur-Orhan Doğan, Başbakanlık Basımevi, Ankara 1984), s. 144; Züreyl, "el-Vücûd ve'l-'Adem", s. 19-20.

²⁸⁸ Ebû Hâmid el-Gazâlî, *Tehâfüt el-Felâsife*, çevr. Bekir Karlığa, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981, s. 17 vd.

²⁸⁹ R. Landau, *The Philosophy of Ibn 'Arabî*, Ruskin House, London 1959, s. 39.

²⁹⁰ Kâdî 'Abdulcebbâr bin Ahmed, *Şerhu'l-Usûl el-Hamse*, Ed. Abdülkerim Osmân, Mektebetu Vehbe, Kahire 1985, s. 176.

²⁹¹ Ebû Mansûr 'Abdulkâhir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar (el-Fark beyne'l-Fırak)*, çevr. Ethem Ruhi Fırlalı, İstanbul 1979, s. 157.

Râzî (ö. 606/1209) de *Muhassal*'ında, Mutezile'nin 'ma'dûmât' hakkındaki görüşünü şöyle özetler:

Ebû Ya'kûb eş-Şahhâm, Ebû 'Alî el-Cübbâî ve oğlu Ebû Hâşim, Ebû'l-Huseyn el-Hayyât, Ebû Abdillâh el-Basrî, Ebû İshâk bin 'Ayyâş, Kâdî Abdulcebbâr bin Ahmed ve öğrencileri, varlığa gelmeden önceki mümkün ma'dûmların, zâtlar, ayn'lar ve hakikatler olduğunu, Fâil'in bunları zâtlar kılmakta değil, bu zâtları varlığa getirmekte etkisi olduğunu iddia etmişlerdir.²⁹²

Sonuç olarak İbn Arabî yaratma konusunda Meşşâî filozoflar ve Mutezilî kelmecilerle paralel düşünmektedir. Çünkü ona göre de âlem sübût halinde ezeli, zuhûrunda hâdistir.²⁹³ Dolayısıyla İbn Arabî felsefesinde bir şeyin yaratıldığı veya varlığa gelişine sebebiyet verildiği söylendiğinde, bundan anlaşılması gereken, bir kimsenin bir evde yok iken daha sonra o eve gelmesi olup, bu kişinin o evde daha önce mevcut olmaması onun hiç varlığa sahip olmadığı anlamına gelmemektedir.²⁹⁴ Buna göre Tanrı hiçbir şeyi yaratmaz; varlığa gelme, bizatihi şeyin kendisine aittir. Tekvîn, şeyin kendisini zâhir kılmasıdır. Tanrı'nın tek yaptığı, o şeyin dış dünyaya çıkıp çıkmayacağına karar vermektir.²⁹⁵

İbn Arabî, Tanrı'nın bilgisinde var olması yönüyle, zâhir âlem olarak isimlendirdiğimiz varlıkların hissedilir âlemdeki varoluşlarından önce de var olduklarını düşünmektedir. Bu yönüyle a'yân-ı sâbite, ilâhî akıldaki veya ilâhî zâttaki sûretler veya hallerdir. İbn Arabî hâriç varlıkta yok olan, ancak Tanrı'nın ezeli bilgisinde var olan bu akledilir varlıklara 'a'yân-ı sâbite' ismini vermektedir.²⁹⁶ A'yân-ı sâbite'nin sözlük anlamı 'değişmez özler'dir. Türkçe'ye bu terim Arapça'daki şekliyle geçtiğinden ve Türkçe literatürde öylece kullanılageldiğinden, çalışmamızda biz de bu şekilde kullanacağız.

A'yân-ı sâbite diğer yandan Tanrı'nın kendi kendisinin bilgisidir. Tanrı'nın kendisi için kendi zâtının belirlenmiş biçimlerine İbn Arabî düşüncesinde 'ilk kendini açma' veya

²⁹² Fahreddîn er-Râzî, *Muhassalu Efkarî'l-Mutekaddimîn ve'l-Muteahhirîn mine'l-Hukemâ' ve'l-Mutekellimîn*, Ed. Hüseyin Atay, Mektebetu Dâri't-Turâs, Kahire 1991, s. 157-8.

²⁹³ İbn Arabî, *Fütûhât*, II/306.

²⁹⁴ Bkz. İbn Arabî, *Fütûhât*, III/380-1.

²⁹⁵ Landau, *The Philosophy of Ibn 'Arabî*, s. 29.

²⁹⁶ Ebû'l-Alâ Afîfî, "İbn Arabî'de A'yân-ı Sâbite" (*İbn Arabî Anısına Makaleler*, Ed. İbrahim Medkur, çevr. Tahir Uluç, İnsan Yayınları, İstanbul 2002 içinde), s. 149; Chittick, "The Five Divine Presences", s. 112; *Imaginal Worlds*, s. 17; Mazheruddin Siddiqî, "A Historical Study of Iqbal's Views on Sufism", *Islamic Studies*, The Islamic Research Institute, Pakistan, December 1966, cilt: 5, sayı: 4, s. 416.

‘ilk belirlenim’ olarak Türkçeleştirebileceğimiz ‘taayyün-i evvel’ ismi verilmiştir.²⁹⁷ Biz bu belirlenimleri Tanrı’nın hem zâtında hem de ‘zihninde’ bulunan henüz açığa çıkmamış haller olarak görebiliriz.²⁹⁸ Bu ayn’lar veya zâtın sübût âlemindeki halleri veya potansiyel haldeki modları, bizim zihnimizdeki düşünceler zihnimizden ne kadar bağımsız olarak var olabilirlerse, Zât’tan o kadar bağımsız olarak var olabilirler. Bu yüzden, a’yân-ı sâbite ne bütünüyle Tanrı ile özdeşdir ne de Tanrı’dan tamamen başkadır.²⁹⁹

A’yân-ı sâbitenin Tanrı ile özdeşliği veya Tanrı’dan başkalığı meselesi, Tanrı ile sıfatları arasındaki ilişkiye benzemektedir. Nitekim Tanrı’nın sıfatlarını zâtın halleri olarak gördüğümüzde Tanrı ile özdeşler; ama sıfatları, bu hallerin belirlenimleri ve bireyleşmeleri olarak gördüğümüzde Tanrı’dan başkadırlar. Dolayısıyla onlar, vücûd ve hakikat yönünden Tanrı ile özdeş, belirlenim ve bireyleşme yönünden Tanrı’dan başkadırlar.³⁰⁰ İbn Arabî a’yân-ı sâbiteden bahsederken bu paradoksal durumun farkındadır:

Önce gaybdan şehâdete, sonra [oradan tekrar] gayba geçen bu haller (umûr) –ki kevnî hallerdir- acaba gerçekten varlığı olan haller midir (umûr ‘ayniyye), yoksa yoklukla ve varlıkla nitelendirilemeyecek haller olup aklî nispetler midir? Bunlar halkın şaşırıp kaldığı sırlardandır. Çünkü onlar, ne Hak’tır ne de kendilerine ait gerçek bir varlığa (vücûd-ı ‘aynî) sahiptirler. Bu yüzden onlar ne âlemden sayılabilirler ne de Hak’tan başkası olarak görülebilirler. Dolayısıyla onlar, aklî hakikatlerdir. Hakk’a nispet edersen Hak onları kabul eder ve onlar Hak hakkında muhâl olmaz. Diğer yandan onları âleme nispet edersen âlem de onları kabul eder ve onlar âlem hakkında muhâl olmaz...

Bu aklî hakikatlerin kendilerine özgü bir mutlaklığı olup, bu nedenle onları hem Hak hem de âlem kabul eder. Diğer yandan onlar [tam olarak] ne Hak’tandır ne de âlemden. Onlar bir yandan mevcut değildirler, diğer yandan ise onları bilen onları inkâr edemez. Bu yüzden insanlarda şaşkınlık ve görüş ayrılığı vâki olmuştur. Bunun [hakikatini] sadece Allah’ın kendilerine onu muttali kıldığı kimseler bilebilir. Bunlar ‘muhâl’ olmadığı için mutlak yokluk (‘adem-i mahd) değildir; bunlar varlıkla yokluğa eşit uzaklıkta olan ‘mümkünler’ de değildir.³⁰¹

Hak ile kevnî âlem arasındaki merhaleyi temsil ettiklerinden dolayı, a’yân-ı sâbite bir anlamda kadîmdir. Fakat onlar ilâhî bilincin ya da bilginin muhtevası olarak Tanrı’ya ‘bitişik’ olduklarından ancak ikinci dereceden kadîmdirler. Bu gibi aradalık özelliğine sahip herhangi bir şeyin gerçek doğasını dilin kalıpları içinde ifade etmek neredeyse

²⁹⁷ Ahmed Avni Konuk, *Fususul-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Ed. Selçuk Eraydın-Mustafa Tahralı, Dergah Yayınları, İstanbul 1987, I/11.

²⁹⁸ Afîfî, *The Mystical Philosophy*, s. 49.

²⁹⁹ İbn Arabî, *Fütûhât*, III/55.

³⁰⁰ Ebû Zeyd, *Felsefetü’t-Te’vîl*, s. 61–2.

³⁰¹ İbn Arabî, *Fütûhât*, III/78.

imkânsız olduğundan, İbn Arabî bu konudan bahsederken paradoksal ifadelere başvurmak zorunda kalmaktadır.³⁰²

A'yân-ı sâbite, İbn Arabî'nin ifadelerinde de görüldüğü gibi çift doğalıdır. Çünkü ayn'lar, bir yandan âlemde mevcut iken, diğer yandan âlemde var olmayan ama Tanrı'nın bilgisinde sâbit olan yoksus ('ademî) şeylerdir. Tanrı'nın bilgisinde malûm olan ayn ile âlemde mevcut olan ayn arasındaki tek fark, birincisinde ayn'ın dış âlemde ma'dûm oluşu, ikincisinde ise mevcut oluşudur. Ayn-ı sâbite ve ayn-ı mevcûde aynı hakikattir; ancak birisi âlemde mevcut, diğeri ise değildir. Bu ikisi arasındaki farkı, mümkünün varlık verilmiş hali ile henüz varlık verilmemiş hali arasındaki farka benzetebiliriz. Bununla birlikte 'sâbitlik' (sübût) kavramı, mümkünün ilâhî ilimdeki imkân halini hiç terketmediğini, her ne kadar dış dünyada mevcut ise de Tanrı'nın bilgisinde sâbit ve madûm olarak kalmaya devam ettiğini düşündürmektedir.³⁰³

İbn Arabî'nin varlık felsefesine ilişkin bu kısa açıklamadan sonra, onun eserlerinde en çok kullandığı sembollerden birisi olan ayna sembolünü incelemeye çalışacağız.

³⁰² Ebû Zeyd, *Felsefetu't-Te'vîl*, s. 79–80.

³⁰³ Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, s. 84.

BİRİNCİ BÖLÜM

AYNA SEMBOLİZMİ

1. AYNA SEMBOLİZMİNİN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

İbn Arabî'nin kozmoloji ve Tanrı-insan ilişkisi alanındaki fikirleri başta olmak üzere bütün bir varlık görüşünü ifade etmekte kullandığı ayna sembolünün daha iyi anlaşılabilmesi için aynanın maddî alandaki çalışma prensibinden ve İbn Arabî'den önceki dinî ve felsefî geleneklerdeki kullanımından kısaca söz etmek yerinde olacaktır.

Ayna, üzerine düşen ışık ışınlarını yansıtan ve karşısındaki objenin görüntüsünü veren parlak yüzeylerdir. İlk insanlar tarafından bilinen aynalar, sadece havuz ve göllerin durgun suları iken, bilim ve tekniğin ilerlemesi ile birlikte, madenî aynalar kullanılmaya başlanmıştır. İkinci tür aynalar taş ve madenî cisimlerin yüzeylerinin düzleştirilip cilâlanmasıyla üretilmiştir. Mısırlılar, Yahudiler, Yunanlılar ve Romalılar bu tür aynaları kullanan ilk milletlerdir. İlk çağlarda, özellikle Etrüskler'in ve İskitler'in bronz aynaları, Romalılar'ın gümüş aynaları ve Arşimed'in çukur aynası anılmaya değerdir. Günümüzde yaygın olarak kullanılan cam aynaların tarihi en çok 14. yüzyıla kadar geriye gittiğinden³⁰⁴, İbn Arabî'nin zamanındaki aynaların madenî cisimlerin düz ve pürüzsüz yüzeyler haline getirilip sonra cilâlamak tekniği ile üretildiğinin akılda tutulmasında fayda vardır.

Işığın ayna gibi parlak yüzeylere çarptıktan sonra uğradığı değişimlerin incelenmesini konu edinen yansımabilimin (catoptrics) oldukça eski bir mâzisi vardır. İlkçağda Öklid ve ondan sonra Batlamyus bu alanda araştırmalar yapmış ve yansıma fenomenini geometrik olarak incelemişlerdir.³⁰⁵ Öklid, herhangi bir deneye başvurmaksızın ayna üzerine gelen ışının yüzeye çarpma açısının yansıma açısına eşit olduğunu bulmuştur. Günümüz fiziğinde 'yansıma kanunu' olarak bilinen bu ilkeyi daha sonra Batlamyus benimsemiş ve deneyle sağlamasını yapmıştır.³⁰⁶

³⁰⁴ R.J. SN., "Mirror", *Encyclopaedia Britannica*, Ed. Warren E. Preece, William Benton Publisher, Chicago 1965, XV/567.

³⁰⁵ Sevim Tekeli, Esin Kâhya, Melek Dosay, Remzi Demir, Hüseyin Gazi Topdemir, Yavuz Unat, Ayten Aydın Koç, *Bilim Tarihine Giriş*, Nobel, Ankara 1999, s. 110.

³⁰⁶ Tekeli, *Bilim Tarihine Giriş*, s. 179.

İslam dünyasındaki optik biliminin kurucusu olarak kabul edilen İbn el-Heysem (ö. 430/1039), gelen ışınla yansıyan ışının açılarının niçin birbirine eşit olduğunu fizik ve geometrik olarak ispatlamıştır. İbn el-Heysem'e göre, ışık çok yüksek bir hızla hareket ettiği için ayna gibi parlak yüzeylerde ne durabilir ne de yüzeye nüfuz edebilir. Ancak başlangıçtaki gücünü koruduğu için, ayna yüzeyine değdiği anda gelme açısına eşit bir açıyla hareketini sürdürür.³⁰⁷

İslam dünyasında İbn el-Heysem ile başlayan optik alanındaki çalışmaları Kemâleddin el-Fârisî (ö. 729/1320) devam ettirmiştir. Bu bilim adamı düz, çukur, tümsek, silindirik aynalardaki yansıma olgusunu uygulamalı olarak ele almış ve görüntü oluşumlarını her ayna için ayrı ayrı çizimlerle göstermiştir.³⁰⁸

Müslüman bilim adamları ayna fenomeni üzerinde optik bilimine ek olarak, felsefî açıdan da kafa yormuşlardır. Câhız (ö. 255/868), İslam dünyasında bu problemle felsefî açıdan ilgilenen ilk düşünürlerdendir.³⁰⁹ Câhız, *Kitâbu't-Terbî' ve't-Tedvîr* adlı eserinde aynalar ve yansıtıcı yüzeylerle ilgili olarak Şîî mezhebine mensup muhatabına bir dizi soru sorar: Akarsular niçin sûreti tutmaz ve niçin bazı aynalar görüntüyü ters yansıtır? Aynadaki sûretlerin mahiyeti nedir? Onlar araz mıdır yoksa cevher mi? Onlar gerçek cisimler midir, yoksa birer hayal ürünü mü? Sûretlerin ayna üzerinde işgal ettikleri yüzeye bir tesiri var mıdır? Bütün bu soruların Câhız'ın zihninde belirmesinin bir sebebi, onun iki cismin aynı yeri işgal edemeyeceğine dair Mu'tezilî doktrine bağlılığıdır. Bir başka sebep de onun sorguladığı Şîî şahsın da benzer bir görüş öne sürme ihtimalidir. Çünkü Şîa'ya göre zuhûr mahalli olma işlevi (mazhariyye) ile cevherden mahrum sûretlerin kendisinde zuhûr ettiği aynanın işlevi arasında bir benzerlik vardır.³¹⁰

Câhız bu sorulara herhangi bir cevap vermez. Fakat Kazvînî'nin (ö. 682/1283) *'Acâibu'l-Mahlûkât* gibi sonraki döneme ait eserlerde bu tür sorulara ilişkin birtakım işaretlere rastlanabilir. Kazvînî'ye göre aynadaki görüntülerin bir gerçekliği yoktur. Aksi olsaydı, aynaya bakan bir kimsenin aynadaki görüntüsü hareket etmez, yerinde sâbit kalırdı. Bu durumda aynada görülen sûret hayâl sınıfına girer. Buradaki hayâl, bir başka sûrete

³⁰⁷ Tekeli, *Bilim Tarihine Giriş*, s. 179.

³⁰⁸ Tekeli, *Bilim Tarihine Giriş*, s. 230.

³⁰⁹ Ch. Pallet, "Mir'ât", *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, Ed. C.E. Bosworth, E. Van Donzel, W.P. Heinrichs, Ch. Pallet, E.J. Brill, Leiden-New York 1993, VII/106 (Bu madde, ansiklopedinin MEB tarafından yapılan Türkçe baskısında yer almamaktadır).

³¹⁰ Ch. Pallet, "Mir'ât", VII/106.

karışmış bir sûretin görülmesi iledir. Bu yüzden iki sûretin birbirinin içine girdiği vehmi doğmaktadır. Oysa gerçekte onlardan biri diğerinde sâbit olmadan diğeri vasıtası ile görülmektedir. Kazvînî bu açıklamalarında ‘araz’ ve ‘cevher’ terimlerini kullanmamakla birlikte, onun bu bağlamda Câhız’a cevap verdiği sanılmaktadır.³¹¹

Kazvînî ışıklı bir cisimden çıkan ışınların parlak bir yüzeye nasıl çarpıp geri yansıdığını ve bu ışının parlak yüzeye nispetle ışıklı cisimle aynı konumda fakat ters tarafta bulunan bir başka cisme nasıl geldiğini açıklamıştır.³¹²

Aynanın din, mitoloji ve edebiyat alanındaki kullanımının iki fiziksel temeli vardır. Bunlar aynanın Güneş ışığını yansıtması ve canlı-cansız bütün nesnelerin görüntülerini göstermesidir. Animist sistemlerde bir kimsenin aynadaki görüntüsünün o kimsenin rûhânî ikizi olduğu veya o kişiden ayrı olarak var olan ruhu olduğu şeklinde bir inanış vardır. Yine bir kimse aynaya bakarsa, ruhunun bedeninden ayrılacağına ve ortadan kaybolacağına inanılırdı. Andamanlar’ın ruhlarının aynada yansıdığına inandıkları, benzer bir inancın Papua Yeni Gineliler ve New Caledonia ahalisi arasında mevcut olduğu haber verilmektedir.³¹³

Yahudi geleneğinde aynadaki görüntü, görüntünün sahibinin cevherinin bir sembolü olarak görülmüştür. Kadim Hindu geleneğinde ise sudaki veya aynadaki sûretin kişinin rûhu olduğu inancı vardı. Yine onlar, gökteki yılanın kendisini görebilmek için yeryüzündeki bir yılanı aynada kendisine baktırdığına inanırlardı.³¹⁴

Aynanın yuvarlak şekli, parlaklığı ve Güneş ışığını yansıtması, ayna ile Güneş arasında ilişki kuran bir inanış doğurmuştur. Örneğin eski Japonya’da bronz ayna Güneş’in sûreti olarak görülmüş ve tazim edilmiş; aynaya Yüce Tanrı Ömikami Amaterasu’nun (Gökte Parıldayan Tanrıça) temessülü olarak bakılmış ve saygı duyulmuştur.³¹⁵

Bir sembol olarak aynanın mistik yazı ve ifadelerdeki kullanımına gelince, aynadaki sûret bir şahsın başkaları tarafından görülen dış şeklinden çok, batınî bir ilkeyi temsil eder.

³¹¹ Ch. Pallet, “Mir’ât”, VII/106.

³¹² Ch. Pallet, “Mir’ât”, VII/106.

³¹³ B.A. Litvinskii, “Mirrors”, maddeyi Rusça’dan İngilizceye çvr. Sylvia Juran, *The Encyclopedia of Religion*, Ed. Mircae Eliade, MacMillan Publishing Company, New York 1987, IX/556–7.

³¹⁴ Litvinskii, “Mirrors”, IX/557.

³¹⁵ Litvinskii, “Mirrors”, IX/558.

Doğu ve batı mistik geleneklerin her ikisinde de aynadaki sûret, çoğu kez rûhu veya ona mukabil bir gerçekliği temsil etmektedir.³¹⁶

Yahudi ve Hristiyan ilahiyatlarında ayna sembolizmi, insanın Tanrı sûretinde yaratıldığını ifade eden Eski Ahit'teki bir pasaj etrafında şekillenir.³¹⁷ İnsanın Tanrı sûretinde yaratıldığı fikri İbranice'de 'tselem elohim' veya kısaca 'tselem', Latince'de ise 'Imago Dei' terimleri ile ifade edilmiştir.

Yahudî gelenekte *Imago Dei* ile ilgili olarak iki ana çizgi vardır. Bunlardan ilki bu fikrin antropolojik, diğeri ise entelektüel yorumudur. İlk çizgiyi benimseyen Tanna'im ve Kabbala ekollerine göre, 'Tanrı sûretinde yaratılmış insan', karşımızda duran somut insandır. Bu anlayışa göre İbranice 'tselem' terimi insanın bütün yönlerini içine alır: şahsiyetini (yani duygularını, aklını ve şuurunu) ve bedenini.³¹⁸

Bu anlayışın doğal bir sonucu olarak Tanrı antropomorfik bir karaktere bürünmüştür. Tannaitik kaynaklarda Tanrı bir sûrete, tam ve karmaşık bir şahsiyete sahiptir. Tannaitik ekolde İnsana benzetilen Tanrı, üstün vasıflara sahip olmakla birlikte, Ortaçağ Yahudi filozoflarının –örneğin Hz. Musâ bin Meymûn'un- anladığı tarzda mükemmel bir Tanrı değildir.³¹⁹

Talmudik literatürdeki sûret (tselem), misâl (demut), ikon (ikonin) gibi terimler bir prototip veya misâl ile sûreti arasındaki ilişkiyi çağrıştırmaktadır. Bu ilişkinin doğal bir sonucu olarak misâl, sûretinde yansırken sûret de kendinde misâli içerecektir. Bu da Yahudi teolojisinde Tanrı'nın insanlaşması yanında, insanın tanrılaşması anlayışını doğurmuştur.

Imago Dei fikrinin Yahudi ilahiyatındaki entelektüel yorumunun en başta gelen temsilcisi Hz. Musâ bin Meymûn'dur. İbn Meymûn, *Kitab-ı Mukaddes* (Tevrat)'te geçen 'Tanrı sûretinde yaratılmak' fikrini allegorik yoruma tâbi tutmuş ve onu, zamanının Aristocu felsefesine uydurmuştur. O, yorumunda Talmudik ve Tannaitik mirası tamamen

³¹⁶ Ching, "The Mirror Symbol Revisited", s. 226.

³¹⁷ Kitab-ı Mukaddes, IX: 6.

³¹⁸ Yair Lorberbaum, "Imago Dei in Judaism: Early Rabbinic Literature, Philosophy, and Kabbalah. The Teaching About God, the Human Person, and Beginning in Talmudic and Kabbalistic Judaism" (*The Concept of God, the Origin of the World, and the Image of the Human in the World Religions*, Ed. Peter Koslowski, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2001 içinde), s. 59.

³¹⁹ Lorberbaum, "Imago Dei in Judaism", s. 60.

göz ardı etmiştir. Böylece İbn Meymûn, Tanrı'dan insanî özellikleri nefyetmiş ve 'tselem' teriminin bütün maddî anlamlarını reddetmiştir.³²⁰

Erken dönem Hristiyanlık'ta Tanrısal sûret teolojisi Gnostisizm ve İskenderiyeli Philon'dan büyük oranda etkilenmiştir. Kilise babaları bu fikri Hz. İsa'nın doğası bağlamında ele almışlardır. Örneğin Aziz Paul'a göre Tanrı'nın sûreti Hz. İsa'dır. Böylece o, 'Tanrı sûretinde yaratılmış insan' sözünden, Hz. İsa'nın insanlığın arketipi olduğu anlamını çıkarır. İnsan potansiyel olarak Tanrı sûretliğine sahip olmakla birlikte, bu sûret ortaklığı sadece Hz. İsa aracılığı ile fiile dönüştürülebilir.³²¹

Aziz Paul'dan sonra Hristiyan teolojisinde Tanrısal sûret fikrine Origen, Naziansuslu Gregory ve Nyssalı Gregory gibi kilise babaları katkıda bulunmuştur. Nyssalı Gregory insandan Tanrı'nın sûretini ve şeklini alan bir ayna olarak bahseder. Böylece Tanrı, rûhta mevcut olur. Fakat bu mevcudiyet kişi Hristiyan oluncaya kadar gizli kalır.³²²

Hristiyanlık'taki Tanrısal sûret fikrinin temel karakteristiklerini şöyle sıralayabiliriz:

1. Tanrı ve sûreti açıkça birbirinden ayırt edilmiştir. Buna göre Tanrı asıl, Hz. İsa ise sûrettir.
2. İnsan, sûret üzere yaratılmıştır. O halde insan, Tanrı sûretinde değil, sûretin yani Hz. İsa'nın sûreti üzere yaratılmıştır.
3. İnsan çift doğalı bir varlıktır; rûhu Tanrı sûretinde, bedeni ise topraktanır.
4. Tanrı sûretinde oluş, aynı zamanda bir bilgi kaynağı olarak görülmüştür. Dolayısıyla sûretin özdeşliği sayesinde insan kendini bilmekle Tanrı'yı da bilecektir.³²³

Ayna sembolüne Konfüçyusçu ve Taocu literatürde de sıkça rastlarız. Örneğin milattan önce 298 yıllarında yaşayan ve akılcı bir Konfüçyusçu düşünür olan Hsün-tzu, insan tabiatını fitraten kötü, fakat eğitimle mükemmelleştirilebilir görür. O, derin psikolojik tahliller yapmış, ancak bu tahlilleri ben, üst-ben ve libido gibi psikolojik terimlerle değil, bunun yerine nefsin 'bulanık' ve 'berrak' düzeyleri arasında bir ayırım yaparak insan zihnini bir kap dolusu berrak suya benzetmiştir. Yine o, zihni boşluk, birlik ve sükunet özellikleri ile nitelendirmiştir.³²⁴

³²⁰ Lorberbaum, "Imago Dei in Judaism", s. 68.

³²¹ Masataka Takeshita, *Ibn 'Arabî's Theory of the Perfect Man and Its Place in the History of Islamic Thought*, Heibun-sha Publishing & Printing Co., Ltd, Tokyo 1987, s. 13.

³²² Ching, "The Mirros Symbol Revisited", s. 236.

³²³ Takeshita, *Ibn 'Arabî's Theory*, s. 14-5.

³²⁴ Ching, "The Mirror Symbol", s. 237.

Mistik bir Taocu düşünür olan Chuang-tzu da eserlerinde su ve ayna sembolünü kullanır. Ona göre kâmil insan zihnini bir ayna gibi kullanır; hiçbir şeyin peşinden koşmaz, hiçbir şeyin gelişine sevinmez ve hiçbir şey saklayıp biriktirmez. Bu düşünür ayna ve su sembolizmi ile iki şeyi hedeflemektedir:

Birincisi insan zihni sâkin, yani pasif konumda olmalıdır. Bir başka deyişle bilgelige ulaşmak için yapması gereken tek şey, zihnin suyunu berrak ve aynasını parlak tutmaktır. İkincisi, insan kendisine gelen bilgiyi almalı, ancak bu bilgi onda yer etmemelidir. Yani zihin her zaman için boş kalmalıdır. Nitekim ayna da bir nesnenin görüntüsünü yansıtmak için akla veya niyete ihtiyaç duymadığı gibi, herhangi bir çaba da sarfetmez. Dahası ayna, yüzeyinde yansıyan görüntüleri depolamaz. O bir zaman bir görüntüyü yansıtırken, başka zaman bir başka görüntüyü yansıtır.³²⁵

Çin mistisizmindeki en meşhur ayna sembolü örneğine Zen Budizmi'nde tesadüf ediyoruz. Bu örnek aynı zamanda aydınlanmanın tedricen gerçekleşeceğini savunan Kuzey Budist Ekol ile aydınlanmanın aniden gerçekleşeceğini savunan Güney Budist Ekol arasındaki ayrılma noktasını teşkil eder. Anlatıldığına göre iki Budist rahip başrahipliğe geçmek istemiş ve bu yüzden hangisinin daha bilge olduğunun tespiti için bir yarışma düzenlenmiştir. Bu yarışmada yaşlı ve daha bilgili olan Shen-hsiu şu sözlerle irfanını göstermek istemiştir:

Beden, bir aydınlanma-ağacıdır; zihin de parlak bir ayna
Onu her zaman için sil ve temiz tut, ki ona toz konmasın.

Bu sözle keşiş, aydınlanmanın gerçekleşmesi için tedricî ve meşakkatli bir hazırlığın gereğine işaret etmiştir. Bu söze karşılık daha genç ve ümmî olduğu söylenen güneyli rakibi şöyle cevap vermiştir:

Aslında ne aydınlanma-ağacı vardır, ne de ayna.
Hiçbir şey yoksa, nereye toz düşecek?

Bu sözle güneyli keşiş aydınlanmanın bir anda gerçekleşeceği doktrinini savunmuş, aynı zamanda beden-zihin ayrımını ve özne-nesne karşıtlığını reddetmiştir.³²⁶

³²⁵ Ching, "The Mirror Symbol", s. 238.

³²⁶ Ching, "The Mirror Symbol", s. 239.

Ayna, tasavvufî literatürde en sık kullanılan sembollerdendir. Bu sembol tasavvuf tarihi içinde radikal bir dönüşüm geçirmiştir. Bu dönüşüm, tasavvufun bireysel ve amelî bir zühd hayatından kollektif ve nazarî düşünceye evrilişine paraleldir.

Müslüman veya gayr-i müslim mistikler, mistik hayatı mücâhede ve müşâhede olmak üzere iki evrede ele almışlardır. Hristiyan mistikler ortaçağda bu evrelerden ilkinde ‘arınma’ (purgative), ikincisine ‘aydınlanma’ (illuminative) ismini vermişlerdir. Müslümanlar ise bu evreleri ‘zühd’ ve ‘tasavvuf’ olarak adlandırmışlardır. Bu ayrım genel tasavvuf tarihi için yapılmış olmakla birlikte, Afîfî’nin de işaret ettiği gibi, her birey için de geçerlidir.³²⁷

Bu evrelerden ilkinde sûfî, günahlardan ve kötü düşüncelerden uzak kalmak ve birtakım spiritüel egzersizler yapmak yoluyla kalbini tasfiye ve nefsini tezkiye etmeye çalışır. Bu manevî temizlenme, sonraki aydınlanma evresi için bir anlamda hazırlık sürecidir. Çünkü mistiğin kalbi, ancak bu süreç sonrasında kendisine gelecek ilâhî bilgileri alabilecektir. Ayna sembolü nokta-i nazarından bakacak olursak, bireysel ve tarihsel zühd evresi kalp aynasının parlatılıp cilâlanmasına, aydınlanma ve tasavvuf evresi ise cilâlanmış aynanın kendisine gelen mârifet ışıklarını almasına tekabül etmektedir.

Kuşeyrî, hocası Alî ed-Dakkâk’ın müşâhede için mücâhedenin gerekliliğine ilişkin şu sözünü aktarır: “Allah, zâhirini mücâhede ile süsleyenin esrârını müşâhede ile süsler.”³²⁸ Yine o bu mücâhede sonrasında kalpte gerçekleşen işrâkı canlı bir biçimde tasvir eder: “Müşâhede; tecellî ışıklarının kalbe aralıksız ve kesintisiz biçimde gelmesidir. Bu, geceleyin şimşegin ardı ardına çakarak gecenin karanlığını gündüzün aydınlığına çevirmesi gibidir.”³²⁹

Şihâbeddîn Sühreverdî (ö. 632/1234) bu süreci şöyle anlatır: Kul nefsinin ve kötülüğü emredici tabiatını zühd ve takvâ ile erittiği, bedenini yasak ve günahlardan temizlediği, zâhir ve bâtınını doğrulttuğu zaman kalbi ışıltılı parlayan bir ayna haline gelir.³³⁰

³²⁷ Ebu’l-Ala Afîfî, *Tasavvuf: İslam’da Manevî Devrim*, çevr. İbrahim Kaçar-Murat Sülün, Risale Basın-Yayın Ltd. Şti., İstanbul 1996, s. 296.

³²⁸ Kuşeyrî, *Risâle*, I/264.

³²⁹ Kuşeyrî, *Risâle*, I/227.

³³⁰ Şihâbeddîn Ömer Sühreverdî, *Tasavvufun Esasları; Avârifü’l-Meârif Tercümesi*, çevr. H. Kâmil Yılmaz-İrfan Gündüz, Erkam Yayınları, İstanbul 1989, s. 578. Benzer örnekler için bkz. Reynold A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, Routledge and Kegan Paul Ltd., London 1970, s. 52-3; Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, s. 20.

Ayna sembolizminin tasavvuf literatüründe sûfinin yaşadığı mistik birlik halini ifadede kullanılmasına Gazâlî’de tesadüf etmekteyiz. Yine ayna sembolizmi felsefî anlamda kâmil şekline Gazâlî elinde kavuşmuştur. Gazâlî, çalışmamızın ilerleyen sayfalarında daha yakından inceleyeceğimiz *Mişkâtü’l-Envâr* adlı eserinde aynayı bir sembolizm olarak şöyle kullanır:

Ârifler hakikat semâsına yükseldiklerinde, varlıkta Bir Hakikat’ten başkasını görmedikleri konusunda ittifak etmişlerdir. Fakat onlardan kimileri için bu durum kognitif (‘ilmî) bir irfân şeklinde olmuş, kimileri içinse zevk ve hal olarak gerçekleşmiştir. Çokluk, onlardan tamamen silinip uzaklaşmıştır. Onlar, mahza teklikte (ferdâniyet) boğulmuşlar ve akılları başlarından gitmiş, şaşırıp kalmışlar. Onların ne Allah’tan başkasını ne de nefislerini hatırlayacak bir halleri kalmış. Onlar yanında sadece Allah kalmış. Böylece onlar öyle bir sarhoş olmuşlar ki, akıllarının hükmü bu sarhoşluktan perü perişan olmuş. İşte bu halde onlardan kimisi “Benim Hak!”, kimisi “Kendimi tesbih ederim, ne de büyüktür şanıml!”, bir başkası da “Yoktur cennette Allah’tan gayrısı!” demiş. Aşıkların sekr halindeki sözleri dürüp kaldırılır ve hiç kimseye anlatılmaz. Onların sekri hafifleyip de Allah’ın yeryüzündeki mizanı olan aklın hükümlerine döndürüldüklerinde bunun gerçek bir birleşme (ittihâd) değil, fakat ona benzer bir şey olduğunu bilirler. Nitekim bir aşık, aşk halini şöyle resmeder:

- Arzuladığım benim, arzulayan da ben;
- Biz iki canız, bir bedene giren.

İnsan bir aynayla bir anda karşı karşıya gelir ve ona bakarsa sadece aynayı görmez. Sanır ki, aynada gördüğü sûretler, aynaya bitişik olan sûret-i aynadır. Yine kadehteki şarabı görünce, şarap kadehin rengindedir zanneder. O bu duruma alışır ve ayağı bu halde sağlamlaşırsa, bu hal onu çepeçevre sarar ve der ki:

- İnce olunca kadeh, şarap da saf mı saf,
- Benzeştiler ve iş karıştı.
- Sanki şarap var ama kadeh yok.
- Sanki kadeh var ama şarap yok.³³¹

“Şarap, kadehtir” demek ile “Sanki şarap, kadehtir” demek arasında fark vardır. Bu hal gâlip gelince, halin sahibi ile ilgili olarak ‘fenâ buldu’ denir. Hatta buna ‘fenânın fenâ bulması’ denir. Çünkü bu halin sahibi fenâsından da fânî olmuştur. Çünkü o bu halde nefsinin şuurunda olmaz ve nefsinin şuurunda olmadığının şuurunda olursa birliğin (tevhid) şuurunda olur. Bu hakikatlerin ötesinde daha nice sırlar var; fakat gel gör ki onlardan uzun uzadıya bahsetmek doğru olmaz.³³²

Bu pasajda Gazâlî, mistik sembolizm açısından önemli şeyler söylemektedir. Herşeyden önce o, sûfinin mistik tecrübesi aracılığıyla varlığın birliği ilkesini keşfettiğini

³³¹ Bu şiiri İbn Arabî de sıkça zikreder. Fakat İbn Arabî’deki versiyonunda, ilk dizedeki şarap da kadeh gibi ince olarak tavsif edilir. Bkz. İbn Arabî, *Fütûhât*, III/209.

³³² Ebû Hâmid el-Gazâlî, “*Mişkâtü’l-Envâr*” (*Mecmûatu Rasâili’l-İmâm el-Ğazâlî*, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1996 içinde), s. 277.

söylemektedir. Bu da İbn Arabî'nin işleyip geliştireceği vahdet-i vücûd öğretisinin mistik tecrübeden neş'et ettiği anlamına gelmektedir.

Gazâlî bu birlik halinin kimi sûflerde bilişsel, kimilerindeyse deneyimsel olarak gerçekleştiğini söylemektedir. O, kognitif birlik haline ilişkin herhangi bir ayrıntı vermezken, birliği tecrübe eden sûfinin durumunu aklın baştan gitmesi ve kendi varlığını hissetmemek olarak karakterize etmektedir. Sûfi kendi varlığının bilincinde olmadığının bilincinde olduğunda, birlik halini yaşadığının farkına varmaktadır. Ne kadar sürdüğü bilinmeyen bu hal kaybolup sûfi normal haline döndüğünde iş daha da çetrefilleşmektedir. Çünkü mistik bu hali hiç yaşamamış olsa birlikten hiç söz edilmeyecek, bu hal hep sürecek olsa bu kez tam bir birlik söz konusu olacaktır. Ne var ki hem birlik hem de sonrasında ayrılık hali yaşanmıştır.

Doğal olarak bu paradoksal tecrübeyi anlatmak için kullanılacak dil de paradoksal olmak zorundadır. Gazâlî bu olgunun tamamen farkında olduğundan bu tecrübeyi tam bir birlik değil, ona benzer bir şey olarak tavsif etmekte ve yaşanan tecrübeyi tasvir için ayna-sûret ve kadeh-şarap sembolüne yönelmektedir. Nasıl ki aynadaki sûret bir yandan aynaya bitişik ve nerdeyse ayna ile özdeş ve diğer yandan aynadan başka ise, aynı şekilde sûfinin varlığı hem Hak ile özdeş hem de Hak'tan başkadır.

Gazâlî'den bir nesil sonra gelen İbn Arabî de Gazâlî'nin tasvir ettiği mistik tecrübeyi yaşamış ve bu tecrübeden hareketle sonradan 'vahdet-i vücûd' ismini alacak bir felsefe geliştirmiştir. Felsefesini ifade etmek için bu felsefesinin doğasıyla örtüşen paradoksal dil kullanmıştır. Bu dilin en önemli unsurlarından birisi de Gazâlî'de gördüğümüz kadeh-şarap ve ayna-sûret sembolüdür.

Burckhardt'ın ayna sembolizmine getirdiği yorum İbn Arabî düşüncesi bağlamında eleştiriye açıktır. Çünkü Burckhardt şöyle der:

Ayna, manevî tefekkürün ve mârifetin en doğrudan sembolüdür. Çünkü ayna, öznenin ve nesnenin birliğini temsil eder. Bu örnek, bir sembolün hakikatin bu kadar değişik düzeylerine işaret eden ve bazen de çelişkili görünebilen çeşitli anlamlarının kendi içinde nasıl tutarlı olduklarını... göstermeye yarar.³³³

Burckhardt'ın bu ifadeleri onun ayna sembolizmini İbn Arabî'den farklı anladığını göstermektedir. Çünkü Burckhardt, ayna sembolizminin mistik ile mistiğin tecrübesinin

³³³ Burckhardt, *Aklın Aynası*, s. 127.

objesi olan Tanrı'nın birliğini temsil ettiğini öne sürmektedir. Oysa İbn Arabî, ilerleyen bölümlerde göreceğimiz gibi, ayna sembolizmini Tanrı-insan özdeşliğini değil, Tanrı ile insan arasında aynı anda var olan özdeşlik/aynıyet ve başkalık/gayriyet ilişkisini göstermek için kullanmaktadır.³³⁴

İbn Arabî'nin dil stratejisi bahsine tam hakkını verebilmek için, onun ayna sembolizmine dayanarak çözmeye çalıştığı birlik-çokluk probleminin ifadesinde kendisinden önceki düşünürlerin ne gibi dilsel araçlar kullandığına değinmemiz yararlı olacaktır. Bu bağlamda, vahdet-i vücûd öğretisinin sıkça ilişkişlendirildiği³³⁵ Plotinus'un (ö. 270) Yeni-Platoncu felsefesini kısaca ele alalım.

Hristiyan ve Müslüman mistikler, Yeni-Platonculuk'un en önemli temalarından birisini teşkil eden 'sudûr' ve 'dönüş' nazariyesini benimsemişlerdir. Bu teoriye göre, bütün evren 'Bir' isimli nihâî bir varlıktan sudûr etmiştir. Ortaçağ Hristiyan ve Müslüman düşünürlerinin Aristoteles'in Tanrı ve âlemin ikisinin de ezelî olduğunu (co-eternity) öne süren nazariyesini niçin reddettiklerini anlamak kolaydır. Çünkü bu filozofların kutsal kitapları Tanrı'yı, âlemin Yaratıcısı olarak nitelendirmektedir.

Diğer yandan Hristiyan ve Müslüman mistiklerin Yeni-Platoncu sudûr nazariyesini kabul etmeleri ve İncil ve Kur'an'daki yaratma inancı ile uzlaştırmaya çalışmaları şaşırtıcıdır. Daha ilginç olan, sudûr ve dönüş nazariyesinin, Yahudi Kabbala'sı, Hristiyan mistisizmi ve İslam tasavvufunun özünü teşkil eden varlığın birliği doktrini ile yakın bir benzerlik göstermesidir.³³⁶

Felsefe tarihçileri bu etkileşimin sebeplerini birkaç ana başlık altında toplamaktadırlar. Herşeyden önce Yeni-Platonculuk, İslam'ın doğuşunun hemen akabindeki yıllarda iyi işlenmiş bir felsefe haline gelmişti.³³⁷ Aslına bakılacak olursa, Aristoculuk da aynı oranda mevcut olup Müslümanlar özellikle mantık alanında ondan etkilenmiştir. Ancak bu etkilenme, Yeni-Platonculuk'tan etkilenme nispetinde olmadı. Müslüman düşünürlerin Yeni-Platoncu felsefeye olan eğilimlerine ve belki de hayranlıklarına katkıda bulunan asıl saik, bu felsefenin mistik karakterli oluşuydu.³³⁸

³³⁴ Landau, *The Philosophy of Ibn 'Arabî*, s. 32.

³³⁵ Bkz. Ülken, *Varlık ve Oluş*, s. 147; Morewedge, *Essays*, s. 236–7.

³³⁶ Morewedge, *Essays*, s. 35–36.

³³⁷ R.T. Wallis, *Neo-Platonism*, Charles Scribner's Sons, New York 1972, s. 1.

³³⁸ R. Baine Harris (*Neoplatonism and Islamic Thought*, Ed. Parviz Morewedge, State University of New York Press, Albany 1992 içinde), s. VIII.

Nitekim sonraki yıllarda filozof mizaçlı sûfiler kendi metafiziklerini oluşturmada ilâhî ve beşerî âlem arasında bir köprü işlevi gören Yeni-Platoncu sudûr teorisine dayanmışlardır.³³⁹

R. Netton sudûrun işlevini şu şekilde betimler: “Sudûr, ilâhî olanla beşerî olan veya saf gayr-i cismanî olanla daha az gayr-i cismanî olanı birbirine bağlamak için tasarlanmış bir araçtır. Bu aracın bütünüyle veya her zaman için makul değilse bile, aklîleştirilmesine ve kolayca anlaşılır kılınmasına çalışılmıştır. Sonuç olarak sudûr, görünüşte birbirine zıt olan iki hakikat arasında köprü işlevi görmektedir.”³⁴⁰

Ne var ki, bir köprü işlevi gören sudûr nazariyesini veya ‘ezelî bir kaynaktan çıkma’ sembolizmini dilsel araçlarla anlatmak, bu iki varlık alanının birbiriyle nasıl bir ilişki içinde olduğunu izah etmekten daha kolay değildir. Nitekim Plotinus bu ilişkiyi açıklamak için geliştirdiği nazariyesini isimlendirmede, belkide kendisinin kastetmediği çağrışımları içerdiği için, ‘sudûr’ terimini kullanmaktan memnun değildir. O, ışığın bir sudûr olduğunu reddetmenin yanında, ateş, ısı, kar, soğukluk, kaynama ve akış gibi ışık dışındaki imgelerin de ışık gibi, yani sudûr değil zuhûr şeklinde anlaşılması taraftarıdır.³⁴¹

Nicholson, İbn Arabî’nin sisteminin Plotinus’unkinden farklı olduğunu belirtirken, Plotinus’un sudûr nazariyesini sistematik ve iyi tasarlanmış bir şema olarak tavsif etme eğilimindedir. Buna karşılık İbn Arabî’nin, vahdet-i vücûd felsefesini tecellî (kendini açma), feyz (taşma), taḥallul (arasına sızma) ve tesir (etki veya iz yaratma) gibi sembollerle anlatmaya çalıştığını, bir başka deyişle doktrinini kavramsal bir formülasyonla değil semboller dizisi ile ifade etmeyi tercih ettiğini iddia eder. Oysa Yeni-Platonculuk’un, ele aldığı problemleri kavramsal terimlerle ifadede nihayetinde başarısız olduğu itiraf edilmiştir. Bunun sonucunda Yeni-Platoncu gelenek, kendi felsefesini dile getirmekte paradoksal ifadelerle başvurmak zorunda kalmıştır. İşin daha ileri noktası, bu filozoflar, zihinsel hallerin analizi için fiziksel nesneler âleminden ödünç alınan ve asıl itibarı ile bu âleme ait olan dili kullanmışlardır.³⁴²

³³⁹ Nasr, *Sûfî Essays*, s. 45.

³⁴⁰ Netton, “Suhrawardî’s Philosophy”, s. 255.

³⁴¹ John Dillon, “Plotinus: An Introduction” (Plotinus, *The Enneads*, İngilizce’ye çevr. Stephen Mackenna, kısaltan, giriş yazan ve notlandıran John Dillon, Penguin Books, London 1991 içinde), s. XCI; Schroeder, *Form and Transformation*, s. 34.

³⁴² Wallis, *Neoplatonism*, s. 6.

Aslında Plotinus'un kendi ifadelerinde de şiirsel dili, bahsî/diskursif dile tercih ettiğini gösterir deliller bulunmaktadır. G. Cyril Armstrong, Plotinus'un şu ifadelerini nakleder:

Bizim saf akla sahip olduğumuzda, bunun bâtinî zihin [basiret] olduğu içimize doğarak, kendisi öyle olmadan [yani ruhânî olmadan] aynı mertebeden olan ruh ve diğer şeyleri verir. Fakat o bâtinî zihin, o başka şeyler de değildir. Ancak o, 'varlık' denen şeylerden ve ancak söylenebilen [yani varlığı sadece sözde olan] şeylerden daha büyüktür. Çünkü onun kendisi, konuşmaktan, zihinden ve hissetmekten daha büyüktür. O bütün bunları verir ama kendisi onlardan farklıdır.³⁴³

Sonrasında şu yorumu yapar:

Ion adlı eserde, Plotinus'un, şairlere has bu özelliği, bizim en yüksek farkındalığımız, yani Bir'e ilişkin farkındalığımız için uygun bir analogi olarak görmesi ve yine şiirsel karakterin onun için –Platon için kesinlikle söz konusu olmayan- bir çeşit bilgi olması çok ilginçtir.³⁴⁴

Schroeder, Plotinus ve Armstrong'dan bu iki pasajı naklettikten sonra aşağıdaki soruyu sormakta ve devamında şu yorumu yapmaktadır: “Yoksa Plotinus, şiiri felsefenin zararına olacak tarzda övmekte midir? Eğer öyleyse, bu durumda o, Bir'i açıklamanın bir aracı olarak felsefeden umudunu kestiği anda şiiri yüceltmektedir.”³⁴⁵

C.A. Qadir, Plotinus'un karşılaştığı açıklama ve ifade etme problemini çok veciz biçimde ortaya koymaktadır:

Âlem, Bir'den nasıl neş'et etmiştir? Plotinus'tan önceki düşünürler düalizm varsaymışlar, âlemi Yaratıcı'sından ayırt etmişlerdir. Ancak düalizm bu probleme bir cevap değildi. Çünkü Yaratıcı ve yaratılan mahiyetçe birbirinden farklı ise, âlemin nereden geldiği sorusu çözümsüz kalmaya devam etmektedir. Plotinus bu soruya Tanrı'nın âlemden *zâtta* değil *filde* ayrı olduğunu söyleyerek cevap vermiştir. Âlem Tanrı'dır, ama Tanrı âlem değildir. Bunu açıklamak için Plotinus sudûr nazariyesini geliştirmiştir.

Plotinus sudûr nazariyesini metaforlar olmadan açıklamakta büyük sıkıntı çekmiştir. Hem Akıl hem de Nefis, hayatın kendiliğinden ve zorunlu biçimde Bir'den taşması ile üretilmiştir. Onlar kaynaklarında herhangi bir azalmaya sebebiyet vermemişlerdir. Bir ile diğer iki hypostas [yani Akıl ve Nefis] arasındaki ilişki, Güneş ile ışığı arasındaki ilişkiye benzetilmiştir. Yine bu ilişki ateş, kar ve kokunun yayılgan (radiative) etkisine benzetilmiştir.³⁴⁶

³⁴³ Schroeder, *Form and Transformation*, s. 69.

³⁴⁴ Schroeder, *Form and Transformation*, s. 70.

³⁴⁵ Schroeder, *Form and Transformation*, s. 71.

³⁴⁶ C.A. Qadir, “Alexandrio-Syriac Thought” (*A History of Muslim Philosophy*, Ed. M.M. Sharif, A Venture of Low Price Publications, New Delhi 1995 içinde), 1/121.

Sonuç olarak İbn Arabî'nin sisteminin, pek çok bileşenini ödünç aldığı kabul edilen Plotinus da kendi felsefesini açıklarken İbn Arabî'nin yaşadığı sıkıntıyı yaşamış ve o da İbn Arabî gibi sembollere başvurmuştur.³⁴⁷ Nitekim Morewedge, ısrarla Plotinus'un kullandığı şu üç sembol üzerinde durur: “ayna sembolü”, “Ay-Güneş sembolü” ve “ezelî su kaynağı sembolü”.³⁴⁸

2. İBN ARABÎ FELSEFESİNDE AYNA SEMBOLİZMİ

2.1. Tanrı-Âlem ilişkisi

İbn Arabî ayna-sûret sembolizmini geliştirmiş ve detaylandırmıştır. Dahası bu sembol onun elinde, sadece kişinin kendi görüntüsünü gördüğü bir yüzey olan ayna aleti olmaktan çıkmış, bütün bir yansıma ve yansıtma ilkesini içine alacak kadar genişlemiştir. Bu yüzden biz, bu bölümde sadece ayna isminin geçtiği yerleri değil, kapsayıcı bir ilke olarak yansımanın kullanıldığı pek çok bağlamı konu edineceğiz.

İbn Arabî ayna sembolizmini genelde Tanrı-âlem ve Tanrı-insan ilişkisini açıklamakta kullanmakla birlikte, özelde o bu sembolizmi bu ilişkiler yumağının karmaşıklığına ve çoğu kez de şaşırtıcılığına işaret etmek için başvurur. Daha özelde o, bu sembolizmle mantık disiplinindeki ‘üçüncü halin imkânsızlığı’ kuralının metafizik âlemde işlemediğini ispatlamaya çalışır. Bununla kastettiğimiz Tanrı ile âlem arasında özdeşlik ve başkalık dışında bir başka ilişki biçiminin varlığıdır.

İbn Arabî yaratma kavramını Tanrı için tanrılık vasfının bir gereği olarak görür. Çünkü ona göre pek çok sıfata sahip olan Tanrı'nın sıfatları aktif hale gelebilecekleri veya ‘hükümlerini icra edecekleri’ bir alana ihtiyaçları vardır ki, o alan da bütün âlemdir. Âlemin yaratılması konusunda bütün sıfatların payı olmakla birlikte, bu işte en önemli rolü rahmet ve cömertlik sıfatları oynar. İbn Arabî rahmet ve cömertlik kavramlarının yorumunda öyle bir strateji izler ki, sonunda bu iki kavram yaratmanın gerekçesi haline gelir. Şöyle ki, cömertlik ve rahmet, vermekle oluyorsa, şüphesiz bu veriş en kâmil anlamda en çok muhtaç olana vermekle olur. Düşünülebilecek en fakir ‘varlık’ ise hiçbir şeye mâlik olmayan, hatta varlığı bile olmayan bir ‘şey’ olmalıdır. Doğal olarak bu madûm

³⁴⁷ Diané Collinson, Kathryn Plant, Robert Wilkinson, *Fifty Key Eastern Thinkers*, Routledge, London 2000, s. 53-4.

³⁴⁸ Morewedge, *Essays*, s. 37.

‘şey’, en çok, vücûda muhtaçtır. İşte Tanrı cömertlik ve rahmet sıfatını Tanrılığına yaraşır biçimde en kâmil düzeyde izhâr etmek için en muhtaç ‘şey’e en çok muhtaç olduğu şeyi, yani yokluk hazretinde gözünü varlığa dikmiş ayn’a vücûd verir.

Allah, zâtında âlemlere ihtiyacı yoksa da, O’nun kerem, cömertlik ve rahmetle mevsuf olduğu malûmdur. Bu durumda kendisine rahmet edilecek birisi var olmalıdır. Bu yüzden O, şöyle buyurmuştur: “Kullarım bana seni sorarlarsa, Ben yakınım. Dua edenin duasına dua ettiğinde icabet ederim.”³⁴⁹ Böylece Allah, dua edene cömertlik ve kerem ile cevap vermiştir. Hal ile istemek şüphesiz ki sözle istemekten daha tam bir isteyiştir. Yine hal ile isteyene karşılık vermek daha hızlı olur. Yine çok zor durumdaki muhtaç birisine cömertlik etmek böyle olmayana cömertlik etmekten daha yücedir. Mümkünün yokluk halindeyken Allah’a ihtiyacı, varoluş halindeki ihtiyacından daha büyüktür.³⁵⁰

Âlem mümkünlerden ibarettir. Her ne kadar âlemdeki mümkünler Allah’a delalet etse de, O’nun bu mümkün varlıklara ihtiyacı yoktur. Çünkü O’na delalet etmesini isteyen kimse yoktur.³⁵¹

İbn Arabî yaratmayı, hem yaratma eyleminin öznesi durumundaki Tanrı’da hem de objesi konumundaki mümkünlerde olmak üzere her iki tarafın zâtî istidâdlarına dayandırır. Fakat ‘istidâd’ hali ilk safhada varlığa gelecek mümkünler için söz konusudur. Mümkünler varlığa gelmek istidâdına sahip olmakla muhâlden seçilip ayrılmışlar ve böylece yaratılmayı kabul etmişlerdir. Tanrı’nın yaratma iradesi ise ancak ve ancak bu yaratılma istidâdına sahip olan ayn’lara ilişebilir. Dolayısıyla varlığa gelmede mümkünler cihetinden baktığımızda öncelikli rol Tanrı’nın değil, mümkünlerindir. Yaratma eylemine Tanrı tarafından baktığımızda, Tanrı mümkünlere vücûd vermektedir; çünkü O, verme istidâdına, yani cömertlik ve kerem sıfatına sahiptir.

Vahdet-i vücûd öğretisine göre vücûd tek bir hakikattir. Bu hakikat mutlak halinde düşünüldüğünde Tanrı’dır. Tanrı dışındaki diğer varlıklar, bu vücûddan kendilerinde ‘bulundurdıkları’ veya kendileri bu varoluşta ‘bulundukları’ nispette vardır. Diğer yandan ‘yaratma’ fikri, doğal olarak bir yaratanın bir de yaratılanın varlığını, yani bir değil iki varlığı, zorunlu kılar. Oysa İbn Arabî varlığın birliğini savunmaktadır. Vahdet-i vücûd felsefesi bu problem karşısında en çetin sınavlarından birisini vermek zorundadır.

Şeyh bu problemin çözümüne, ‘halk’ kelimesinin analizi ile başlar. Bu sözcüğün bir anlamı, bir şeyin vukûunun vaktini belirlemek, yani takdir etmektir.³⁵² Kelamî bir terim

³⁴⁹ Bakara Sûresi, 2: 186.

³⁵⁰ İbn Arabî, *Fütûhât*, III/282.

³⁵¹ İbn Arabî, *Fütûhât*, III/384.

olan ‘kader’ de aynı kökten türer. ‘Halk’ kelimesinin bir diğer anlamı da yaratmak olup, İbn Arabî felsefesinde bunun anlamı belirlenmiş şeyleri, yani a‘yân-ı sâbiteyi dış dünyada zâhir kılmaktır.

Yaratma (halk) iki türlüdür: 1. Takdir etme yaratması –bu ilâhî emirden öncedir. Allah bu yaratmayı önce kılmıştır, emri ise sonraya bırakmıştır. Çünkü o şöyle buyurur: “Değil midir O’nun yaratma ve emir?”³⁵² 2. Varlık-vermek (îcâd) anlamındaki yaratma. Bu yaratma, ilâhî emre bitişiktir. Fakat ilâhî emir, mertebeye bu yaratmadan öncedir. Oluverdirmeye (tekvîn) ilişkin ilâhî emir, bu iki yaratmanın, yani takdir etme ve varlık-verme yaratmasının arasında yer alır. Emir ise, işte bu varlık-verme yaratmasına ilişir.

Takdir etme yaratmasının iliştiği nokta (muta‘allak), mümkünün aynının zâhir kılınış vaktini belirlemektir. Böylece yaratma emri, o vakte bağlı olarak gerçekleşir. Nitekim şöyle bir hadis varit olmuştur: “Herşey kazâ ve kaderledir; âcizlik ve zekilik bile.” An, yokluğa ait bir durumdur. Çünkü an, bir nispettir. Nispetlerin ise varlıkta ayn’ları yoktur. Adem halinde sâbit olan ayn’ların vücûddaki zamansal düzene benzer bir düzenleri vardır. Her ayn; hal, nitelik, araz vb. gibi değişimleri alıp kabul eder.

Sübût halinde bu değişimi alıp kabul edici olan ayn’ın pek çok ayn’ları vardır. Bu ayn, değişeceği her bir iş (emr) için, sübûtta bir ayn’a sahiptir. Böylece ayn, hallerinde temeyyüz eder ve hallerinin çokluğuna uygun olarak pek çok olur. Bu işin sonlu veya sonsuz olması farketmez. Yaratıcı’nın (Bârî) ezeldeki bilgisi de ona böyle ilişir [başka türlü değil]. Yaratıcı, ayn’ı adem halinde sâbitken hangi sûrette biliyorsa, ayn’ı o sûrette varlığa getirir. Bu varlığa-getirme, bir halden ötekine ve birbirinin yerine geçemeyen (lâ tetekâbel) hallerden bir hal içinde gerçekleşir. Çünkü ayn’ların birbirinin yerine geçen hallerden birine nispeti, karşılık olan (mukâbile) hallerden bir hale nispetinden farklıdır. Bu durumda her bir halde onun için bir ayn’ın sâbit olması gerekir. Haller birbirinin yerine geçmediğine göre, onun çeşitli hallerde tek bir ayn’ı olur ve bu şekilde var olur.³⁵⁴

‘Halk’ kelimesinin semantik analizi tamamlandıktan sonra dikkatler Nahl Sûresi’nin kırkinci ayetindeki yaratma tasvirine odaklanmaktadır. Söz konusu âyette yaratma süreci irade, emir ve son olarak oluverme seyrini takip etmesine karşın, İbn Arabî bu seyrî vehmin veya hayâl gücünün bir ürünü olarak nitelendirir.

İbn Arabî bu sonuca varırken gizli bir dilbilgisel oyun oynamaktadır: Arapça’da cümleler ‘haberî’ ve ‘inşâî’ olmak üzere ikiye ayrılır. Emir cümleleri ikinci gruba girerken, isim cümleleri birinci gruba girer. Allah’ın “ol” sözü bir emir olduğundan, inşâî bir cümledir. Fakat o, Tanrı’nın emretmesi ile bu emre mümkün tarafından gösterilen icâbeti eşzamanlı gerçekleşen bir tek eylem gibi görür. Böylece “ol” inşâî cümlesini, haberî

³⁵² Ebû’l-Fadl Muhammed İbn Manzûr el-İfrîkî el-Mısırî (ö. 711/1312), *Lisânu’l-‘Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut tsz., X/85.

³⁵³ A’râf Sûresi, 7: 54.

³⁵⁴ İbn Arabî, *Fütûhât*, IV/212.

cümleye dönüştürür. Bu durumda Tanrı'nın "ol" sözü, yok olan bir şeye var olmasının emri değil, zaten var olan bir şeyin var olduğunun haberidir. Son tahlilde bu, Tanrı ne hiçbir şeyi yoktan yaratır ne de bir şeyi yokluktan varlığa getirir anlamına gelmektedir.

Öte yandan İbn Arabî âyetin lafzının kendisinin tevil ettiği anlama gelmediğinin farkındadır. Bu yüzden o, Kur'ân'ın böyle bir yaratma tasviri çizmekle insanların hayâl ve vehim gücüne hitap ettiğini öne sürer ve böylece bu âyet özelinde dinî metinlerin sembolik karakterde olduğu sonucuna varır.

Varoluştaki ilâhî emir, varlık-verme yaratmasıyla yan yana gider (yüşâhib). Bu durumda, "ol"³⁵⁵ sözü, oluverenin (kâinin) oluverilmeyi (tekvîni) kabulü –ki bu "o da oluverir/fe-yekûnu'da"³⁵⁶ ortaya çıkmaktadır- ile özdeştir. 'Fe-yekûnu'daki 'fâ' ise, 'ol' emrinin cevabıdır. Bu, 'takip fâ'sı'dır. Cevap ve takip, ancak sıradadır (mertebe). Böylece, Hakk'ın bir şeyi irade ettiğinde ancak o şeye "ol" dediği tevehhüm edilmiştir. Sen kimi varlıkların diğerlerinden önce oluvermiş olduklarını görürsün. Her bir varlığın varoluşunun irade edilmesi gerekir. Yine emir kipinden olan ilâhî söz olmadan hiçbir şey varlığa gelemmez.

İnsan veya vehim kuvvetine sahip olan bir kimse, pek çok işin olduğunu sanır ve yine her bir oluveren için, Allah'ın o şeyi oluverdirmeyi dilediğinde söylediği bir ilâhî emrin olduğunu sanır. İşte bu vehm sayesinde, emir varlık-vermenin, yani varoluşun, önüne geçmektedir. Çünkü Hz. Peygamber'in dilinde zâhir olan ilâhî hitap bunu gerektirmiştir. Bu yüzden onun tasavvur edilmesi kaçınılmazdır. Aklî delil bunu tasavvur etmez ve anlamazsa da, vehm onu zihne getirir. Muhâle sûret elbisesi giydirdiği gibi, ona da sûret elbisesi giydirir. Böylece onu, gerçekten varlığı olan bir şeymiş sanar. Bu sûret, hissedilir varlıkta hiç vukû bulmasa da, vehimde vukû bulmuştur.

Şu var ki, hayâl kuvveti muhâl diye bir şey tanımaz. Hem Vâcibü'l-Vücûd'da hem de muhâlde onun dilediği gibi hareket etme serbestliği vardır. Bütün bunlar hayâlde, zâtları gereği, tasavvur edilebilirler... Bu güce insanî neş'etten başkası sahip değildir. Onunla insan, a'yân-ı sâbitenin adem halindeki düzenini sanki onlar mevcutmuş gibi anlar. A'yân-ı sâbite mevcut gibidir, çünkü hayâlde hayâlî bir varlığı vardır. Bu hayâlî varoluş sebebiyle, Allah a'yân-ı sâbiteye gerçek varlıkta "ol" der ve bu ilâhî emri işiten ayn, hissin idrâk ettiği ve hayâlî varoluştaki hayâlin ona iliştirdiği gibi hissedilir varoluştaki hissin kendisine iliştirdiği gerçek bir varlık 'oluverir'.³⁵⁷

İbn Arabî düşüncesinde varlıkların ayn'ları, fenomenal âlemde var olmadan önce silik de olsa bir varlığa sahiptir ki bu varoluş moduna 'sübût' ismi verilir. Diğer taraftan sübût hazretinden vücûd hazretine gelen varlıkların ayn'ları, adem halinde sâbit olmaya devam eder. İbn Arabî bu iki önerme ile bir yandan 'yokluk' kavramına varoluş nispet ederek onu mutlak yokluktan nispeten kurtarmakta, diğer yandan 'varoluş' kavramını

³⁵⁵ Nahl Sûresi, 16: 40.

³⁵⁶ Nahl Sûresi, 16: 40.

³⁵⁷ İbn Arabî, *Fütûhât*, IV/212.

‘yokluk’ alanına yaklaştırmaktadır. Ancak Şeyh, varoluşun yokluğa bakan ucunu yokluğa doğru, yokluğun varoluşa bakan ucunu varoluşa doğru ne kadar sündürüp yaklaştırmaya çalışırsa çalışsın, yine de varoluşun ucu yokluğa, yokluğun ucu da varoluşa kavuşmamıştır.

Fakat İbn Arabî bu strateji ile hedeflediği amaca kısmen de olsa ulaşmıştır. Çünkü bu iki önerme mantıksal olarak varlık ve yokluk alanlarını neredeyse birbiri içine girdirmekte ve bu iki alanı birbirinden ayıran çizgiyi silikleştirmektedir. Fakat bu bağlamda şunu hemen belirtmeliyiz ki, varlıkla yokluk arasındaki sınır değişikliği varlık alanı lehine olmuştur. Çünkü son tahlilde yokluk varlık sınırları içine çekilmiştir. Bu durumda bir şeyi yokluktan varlığa getirme anlamındaki yaratma, anlamını yitirmiştir. Bildik anlamdaki yaratma fikrini adım adım silikleştiren İbn Arabî, artık kendi yaratma telakkisini ortaya sürebilecektir.

Burada şu noktanın vurgulanmasını gerekli görüyoruz. ‘Varlık alanı’ ve ‘yokluk alanı’ terimleri İbn Arabî düşüncesi bağlamında yanıltıcı bir ayrımdır. Çünkü Şeyh’in yaratma tasarımı, ‘varlık alanından yokluk alanına geçiş’ diye bir şey yoktur. Ona göre bir şey ne yokluktan varlığa, ne de varlıktan yokluğa geçebilir. Bir geçişten söz edilecekse, bu geçiş ancak mecâzen bir varlık alanından başka bir varlık alanına geçiştir.

Ayn’ların varlığa getirilmesi ve mümkünlük hazretinde iken varoluşla muttasıf olması Allah’ın kudretindendir. Allah ayn’ları mümkünlüğünden çıkarmamış, ayn’larla ayn’ların yurtları arasına da girmemiştir. Allah’ın fiili, ayn’lara varlık elbisesi giydirmektir. Böylece ayn’lar, yoklukla mevsûf iken varoluşla muttasıf olmuşlardır. Bununla birlikte ayn’lar her iki durumda da sübût halindedirler.³⁵⁸

Bu noktada bahsedilmesi gereken bir başka konu ise şudur: Hak bu varoluşu mümkünle giydirdi ve mümkünü yurdundan çıkarmadıysa, bu varlık nedir? O, yoktu da sonradan mı var oldu? Varoluş, ne yokluk olur ne de mevcut. Eğer o yok idiyse, o yokun hazreti –eğer böyle bir hazret varsa- ancak bir ‘yer’ olabilir. Bu durumda o yok ile Hakk’ın varlık giydirdiği bu ayn arasında bir fark yoktur. Çünkü varoluş bu hazrette yok olması yönünden bir varlığa ihtiyacı vardır ki, bu teselsül eder ve muhâle götürür. Bu da aynın varlığa getirilmesi ve var kılınması demektir. Oysa bu ayn, mümkünlük hazretinden hiç çıkmamıştır ki! O halde bu iş nasıl olur?!³⁵⁹

İbn Arabî düşüncesinde ‘yaratma’ sürecinin başından sonuna kadar hep varlık alanında gerçekleştiği açıklık kazandı. Tanrı zaten var olan bir şeyi yaratıyorsa burada iki seçenekle karşı karşıyayız demektir. Ya Aristoteles metafiziğinde olduğu gibi Tanrı ezeli

³⁵⁸ İbn Arabî, *Fütûhât*, III/79.

³⁵⁹ İbn Arabî, *Fütûhât*, III/79.

olan maddeye şekil vermektedir, ya da kendi varlığını bölerek diğer varlıkları var kılmaktadır.

İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd öğretisi her iki şemayı da işin başında geçersiz kılmaktadır. Çünkü vahdet-i vücûdun iki temel anlamı vardır. Birincisi vücûd ezeli olarak iki veya daha fazla değil, bir tek hakikattir. İkincisi, bu hakikat bölünemez. Oysa Aristoteles varlıkta 'Salt Form' veya 'İlk Hareket Ettirici' dediği Tanrı ve şekilsiz madde anlamındaki 'heyula' olmak üzere iki ezeli ayn koymaktadır.³⁶⁰ Bu durumda İbn Arabî'nin yaratma anlayışı Aristoteles metafiziğinden ayrılmaktadır.

Vahdet-i vücûd doktrininin ikinci anlamı da ikinci seçeneği, yani bölünmeyi, geçersiz kılmaktadır. Çünkü bu öğretilde vücûd daima tek kalmalıdır. İbn Arabî bütün bu Tanrı-evren ilişkisine dair açıklamaları reddettiğine göre, acaba onun zihninde nasıl bir yaratma tasarımı vardır? İbn Arabî'nin önerdiği yaratma anlayışı 'tecellî' veya 'zuhûr'dur. Bu anlayış Aristoteles'teki gibi madde-form ikiliğini reddeder ve varlığı bir tek hakikat olarak görür.

Ayna, İbn Arabî'nin tecellî anlayışını açıklamakta en sık başvurduğu sembollerden birisidir. Ayna tek bir hakikat olan vücûd veya Tanrı, mümkünler ise bu aynadaki sûretlerdir. İbn Arabî bu sembolü aynanın a'yân-ı sâbite, Tanrı'nın aynada yansıyan sûretler olduğu biçimde de işler. Bu sembole göre yaratma, Tanrı'nın mümkünlerin aynasında veya mümkünlerin Tanrı'nın aynasında tecellîsi ve zuhûrundan fazlası değildir.

İşte bu noktada akıllar karışır: [1] Varlıkla nitelenen ve bu idrâklerle idrâk edilen ayn-ı sâbite yokluktan varlığa mı geçmiştir? [2] Yoksa a'yân-ı sâbitenin hükmünün Gerçek Varlık'ın ayn'ı ile olan ilişkisi, a'yân-ı sâbitenin Gerçek Varlık'ta zâhir olması biçiminde midir? Dolayısıyla aynada görülen sûretle, ayna arasındaki ilişkiye benzer bir ilişki mi söz konusudur? Bu durumda ayn, bu sıfatla muttasıf olmakla sâbit olur; diğer yandan adem halinde kalmaya devam eder. Mümkünlerin ayn'ları birbirlerini Hakk'ın vücûdunun aynasının aynında görürler. Bu durumda, idrâkte, bizim yanımda vâki olan düzen üzere olan a'yân-ı sâbite, diğer yandan ademdeki hali üzeredir de.

[3] Veya, Hakk'ın vücûdu bu ayn'lar üzerinde zâhir olur ve ayn'lar Hak için mazhar olur. Böylece onlar, Hakk'ın onlar üzerindeki zuhûru ile birbirlerini görürler.³⁶¹

Böylece denir ki, "onlar varlık aldılar." Oysa, gerçekte Hakk'ın zuhûrundan başka bir şey olmamıştır. Bir yönden işin hakikatine bu [ikinci açıklama] daha yakındır. Öteki yönden ise [birinci açıklama] işin hakikatine daha yakındır. Birincisine göre, Hak mümkünlerin hükümlerinin zuhûr mahallidir. Fakat her iki durumda da, mümkünlerin aynı madûm ve sübût hazretinde sâbittir. Bu Güneş'e dönük bir ayna gibidir. Güneş'in ışınları

³⁶⁰ Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, s. 310 –11, 335, 487–8.

³⁶¹ İbn Arabî, *Fütûhât*, IV/212.

ışığa bakan bir parça pamuğa yansır ve pamukta ateş çıkar. Bu Ayn'ı [diğer ayn'ların] müşâhede etmelerinin bir sonucu olarak Ayn'daki varlıkların birbirlerine tesir ettiği âlemde zâhir olan da işte tam böyledir.³⁶²

İbn Arabî bu yaratma modelini sûflerin yaratma anlayışı olarak takdim eder. Fakat o, Eş'arî ve Mu'tezilî ekolün bu konuda kendisinden farklı düşündüğünün farkındadır.

Bu, Tarikat Ehli'nin görüşüdür. Bunlar dışında kalan iki görüş daha vardır:

[1] Mümkünün adem halinde ayn'ı olmadığını ve bu ayn'a mümkünün ancak Hakk'ın mümkünü yarattığında sahip olacağını söyleyen Eş'arîler.

[2] Mümkünün sübût halinde ayn'ı olduğunu, bu ayn'ların önceden yok iken sonradan var olduğunu, muhâl gibi varoluşu mümkün olmayanın ayn-ı sâbitesinin olamayacağını söyleyen Mu'tezile.³⁶³

Daha önce İbn Arabî'nin yaratma eylemini, Yaratan ve yaratılanın doğasına nispet ettiğini söylemiştik. Bir başka deyişle Tanrı veya mümkünler yaratmak ve yaratılmak için dışarıdan bir etkiye maruz değillerdir. Tanrı, tanrılığın bir gereği (istidâd) olarak yaratmakta, mümkün ise mümkünlüğün doğası gereği yaratmayı kabul etmektedir. Bu düşünce ayna sembolü bağlamında daha da belirginleşmektedir. Şöyle ki, ayna karşısındaki kişi aynada görüntüsünün zuhûruna engel olamadığı gibi, ayna da o kişinin görüntüsünü göstermezlik edemez.

Ayna sembolünün İbn Arabî'nin yaratma anlayışına bir başka katkısı, yaratma eyleminin anlıklığına uygun olmasıdır. Nitekim İbn Arabî 'ol' emri ile varlık-verme yaratmasının eşzamanlı olduğunu söylemişti. Ayna sembolizmi bağlamında da aynanın karşısındaki bir kimsenin aynaya bakması ile aynadaki görüntüsünü görmesi eşzamanlı gerçekleşmektedir.

Bu bir cismin (mer'î) sûretinin aynada ortaya çıkmasına (hudûs) benzer. Bir kimse aynaya baktığında, o kimse bu bakışla sanki o sûreti örneksiz yaratmıştır (ibdâ'). Diğer yandan sûretin sebepleri konusunda o kişinin bir dahli olmadığı gibi, sûrette ne olup bittiğini de bilmez. Fakat sırf aynaya bakmakla sûretler ortaya çıkmıştır. Bu, o kişiye durumun verdiğiidir. Bunda senin tek dahlin aynaya bakma kastındır. Bu kast ise, "Bizim bir şeyi dilediğimizde o şeye sözümüz"³⁶⁴ gibidir. "Ona 'ol' dememizdir" ise, bakış mesabesindedir. "O da oluverir" de, aynaya baktığın sırada idrâk ettiğin görüntüdür.³⁶⁵

³⁶² İbn Arabî, *Fütûhât*, II/432.

³⁶³ İbn Arabî, *Fütûhât*, IV/212.

³⁶⁴ Nahl Sûresi, 16: 40.

³⁶⁵ İbn Arabî, *Fütûhât*, IV/317.

Ayna sembolü, varlığın birliği ve yokluktan varlığın gelemizliği ilkelerini kurtarmıştır. Fakat bu kez ayna sembolünün kendisi bir başka problemin kaynağı olmuştur. Çünkü bu sembol, hem şahıs ile sûretinin özdeşliğini, hem de bir şahsın farklı aynalardaki sûretlerinin özdeşliğini akla getirmektedir.

Bu problem karşısında İbn Arabî ayna sembolünü, ayna-sûret ilişkisinden şahıs-sûret ilişkisine dönüştürür. Buna göre şahısla aynadaki sûreti özdeş değildir. O, bu başkalığı ispat için, sûrette aynanın özelliğinden kaynaklanan değişikliğin sûretin sahibinde gerçekleşmemesini delil getirir. Nitekim bir kimse kendisini dev aynasında görmekle dev olmadığı gibi, cüce aynasında görmekle cüce olmaz.

İbn Arabî şahıs ile sûreti arasındaki özdeşlik vehmine ilginç bir açıdan itiraz eder. O, sûretin şahsı ile özdeş olması durumunda Tanrı'nın sıfatlarından bedîliğin âtil kalacağını iddia etmektedir. 'Be-de-'a' fiili, bilindiği gibi, bir şeyi örneksiz ve ilk kez yaratmak anlamına gelmektedir. Oysa şahıs ile sûreti özdeş kabul ettiğimizde, hem yaratılan Yaratanın kopyası hem de yaratılanlar kendi aralarında birbirlerinin kopyası olacaktır. İşte bu gerekçe ile İbn Arabî, sembolün çağrıştırdığı özdeşliği işin başında reddetmektedir.

Allah, bizi örneksiz yarattığı gibi, örneksiz diriltecektir de (yu'ıd). Böylece sûret sûrete ve mizaç mizaca benzemez. Bu da bizi âlemin Hak ile özdeş olmadığı sonucuna götürür. O ancak Hakk'ın vücûdundan zuhûr edendir. Çünkü o Hak'la özdeş olsaydı, O'nun örneksiz yaratan (Bedî') oluşu doğru olmazdı. Sonra bu görüntü seninle özdeş değildir. Çünkü söz konusu görüntüye, aynanın büyüklük, küçüklük, uzunluk ve genişlik gibi özellikleri dâhil olmuştur.³⁶⁶

Şeyh, bakış açılarına göre Tanrı'yı âlemden münezzeht ve âleme benzeyen olarak nitelendirmektedir. Tanrı zâtı yönünden âlemden münezzeht, sıfat ve isimleri yönünden âleme benzeyendir. Dolayısıyla Tanrı bir yandan hem münezzeht hem benzeyen, öte yandan ne münezzeht ne de benzeyendir.

İbn Arabî Tanrı'nın münezzehtliğini, yani mümkünlerden başkalığını ispat için sûretteki değişikliklerin sûretin sahibinde bir etkisinin olmamasını delil getirdi. Dolayısıyla ayna sembolü bağlamında, şahıs nokta-i nazarından bakış, Tanrı'nın münezzehtlik yönüne karşılık gelmektedir.

Tanrı'nın âleme benzeyiş yönünün ayna sembolündeki karşılığı ise, aynadaki sûretin sahibinden başkası olmamasıdır. Çünkü aynanın karşısındaki kişi bir harekette

³⁶⁶ İbn Arabî, *Fütûhât*, IV/317.

bulunduğunda, aynı hareket sûret tarafından da yapılmaktadır. Bu da mümkünlerin, Tanrı değilseler bile, tam olarak Tanrı'dan başkası olmadıkları anlamına gelmektedir.

Öte yandan aynadaki görüntünün sana bir etkisi yoktur. Dolayısıyla o seninle özdeş değildir. Diğer yandan bu görüntü senden başkası da değildir. Çünkü senin onda hükmün vardır. Bu yüzden sen kendi yüzünü gördüğünde, [gördüğünün senin yüzün olduğundan] şüphe etmezsin. Netice itibarı ile, görüntü ne senden başkadır ne de senin ile özdeştir. Âlemin ve Hakk'ın vücûdu için de aynı durum söz konusudur.³⁶⁷

Bütün bu açıklamalardan sonra sûret ile ayna arasında üç temel ilişkinin var olduğu ortaya çıkmaktadır:

1. Görüntü, ayna olmadan ortaya çıkamaz. İbn Arabî'ye göre şeylerin varlığa gelişi, onların 'Tanrı aynası'nda zuhûr etmelerinden başkası olmadığından, ayn'lar ancak bu yüzey sayesinde var olurlar. Bu da nihâi anlamda, görüntünün varlığı aynanın varlığına bağlıdır demektir.

2. Aynayla görüntü ve görüntü ile görüntünün sahibi özdeş değillerdir. Bu iki çift, tamamen birbirinden farklı da değildir. Bunlar arasındaki ilişki 'ne/ne de' ve 'hem/hem de' ilişkisidir. İbn Arabî ayna ile görüntü arasındaki bu arada-olma halini pek çok bağlamda kullanır.

3. Ayna, üzerinde görüntü olmasa da ayna olmaya devam eder ve varlığı görüntüye bağlı değildir. Fakat aynanın aynalık vasfının kemâli, ancak aynalık fonksiyonunu yerine getirmekle gerçekleşir. Bir başka deyişle, ayna ancak üzerindeki görüntülerle kemâl bulur. İbn Arabî'nin yukarıdaki pasajda, Allah, mümkünlere muhtaç değilse bile pek çok sıfatı vardır; bu sıfatlar fonksiyonlarını icra edecekleri bir konu ararlar, anlamındaki sözünün ayna sembolizmindeki karşılığı budur.

Ayna sembolünde sözü edilen bu ilişkilerden Tanrı-mümkünler ilişkisine dönecek olursak, mümkünler ancak Tanrı'nın varoluş aynasında zuhûr edebilirler. Yani, onların varoluşları ancak Tanrı'nın varoluşu ile kâimdir. Bu noktada şu itiraz yükseltilebilir: İslam filozofları ve kelâm bilginleri de âlemin varoluşunu Tanrı'nın varoluşuna dayandırmışlar ve bu yüzden âlemi 'mümkün' veya 'vâcib bi-ğayrihî' olarak tanımlamışlardır.³⁶⁸ Dolayısıyla İbn Arabî'nin ayna sembolündeki Tanrı-âlem ilişkisi modeli ile İslam

³⁶⁷ İbn Arabî, *Fütûhât*, IV/317.

³⁶⁸ Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, s. 51.

filozoflarının ve kelâmcılarının Tanrı-âlem ilişkisi modelleri arasında temelde bir fark yoktur.

Bu itiraza verilecek cevap, bir kez daha vahdet-i vücûd öğretisini hatırlamayı zorunlu kılmaktadır. Çünkü filozof ve kelamcılara ait Tanrı-âlem ilişkisi modelinde, Tanrı ve âlem iki ayrı gerçeklik olarak vardır. Oysa İbn Arabî'nin ayna sembolizminde, Tanrı ile âlem neredeyse bir tek hakikat olarak görülecek kadar birbirine yaklaştırılmıştır. 'Neredeyse' diyoruz, çünkü İbn Arabî Tanrı ile âlem arasında ayırım yapar.³⁶⁹

Dikkati ayna sembolündeki son öğeye, yani görüntülere, yoğunlaştıracak olursak, Tanrı, zât halinde herhangi bir sıfat veya isimle muttasıf olmaktan yücedir. Ancak bir kez ilk tecellî gerçekleşince, artık O pek çok sıfat ve isme sahiptir. Bu sıfat ve isimler de hükümlerini gösterecekleri bir konuya muhtaçtırlar. Nitekim ilahın ilahlığını göstereceği bir objeye ve sfere (me'lûh), rabbin de rablik özelliğini üzerinde sergileyeceği bir nesneye veya hükümrânlık alanına (merbûb) ihtiyacı olduğu ifade edilmişti. Ayna sembolizminde bunun karşılığı, aynanın aynalık sıfatını gösterebilmesi için yansıtacağı görüntülere muhtaç olmasıdır.

Şimdiye kadar Tanrı'nın ayna, mümkünlerin aynadaki görüntüler olduğu model üzerinde duruldu. İbn Arabî bir diğer vecih olarak, mümkünleri ayna, Tanrı'yı mümkünler üzerinde zuhûr eden sûretler olarak tasvir eder. O, her iki modelin de bir yönden hakikate yakın olduğunu söylemekle birlikte, hangisinin hangi bakımdan hakikate yakın olduğunu cevapsız bırakır. Şeyhin genel varlık düşüncesinden yola çıkarak, Tanrı ve mümkünlerin, Tanrı'nın zâhir ve bâtın yönlerini dönüşümlü olarak gösterdiklerini söyleyebiliriz. Tanrı'yı 'Bâtın' sıfatında düşündüğümüzde Tanrı ayna, mümkünler sûretler olmakta; Tanrı'yı 'Zâhir' sıfatında düşündüğümüzde, bu kez mümkünler ayna, Tanrı ayna üzerinde tecellî eden sûretler olmaktadır. İbn Arabî her iki modeli de bir bakımdan gerçeğe yakın olarak görmektedir. Ancak, Tanrı'nın sûret, mümkünlerin ayna olduğu ikinci tasarım, bize göre vahdet-i vücûd felsefesinin özüne daha uygundur.³⁷⁰

³⁶⁹ İbn Arabî, *Fütûhât*, III/79; IV/317.

³⁷⁰ İbn Arabî bu konuyu şöyle açıklar: "Hz. Peygamber keşfen sahih olan bir hadiste şöyle buyurmuştur: 'Allah bir şeye tecellî ettiğinde o şey Allah'a boyun eğer.' Allah daima tecelli eder. Çünkü zâhirde ve bâtında, gayp ve şehâdetle, hissedilir ve akledilirde hep değişmeler müşâhede edilmektedir. O'nun işi (şe'n) tecellîdir; varlıkların işi ise değişmek ve bir halden diğerine geçmektir. Bizden kimimiz bunun farkına varır kimimizse varmaz. Bunun farkında olanlar O'na her durumda ibadet eder; farkına varmayanlarsa her durumda O'nu inkar eder. Hz. Peygamber'in şöyle dediği sâbittir: 'Hamd her halükârda Allah'adır.' Böylece Hz. Peygamber

İbn Arabî *Fütûhât*'ta bir başka yerde ayna sembolünü kullanırken, yansıtma işlemindeki unsurların üçünü de tartışmaya dâhil eder. Fakat bu kez o, aynadaki görüntü ile bu görüntünün sahibi arasındaki ilişki üzerine odaklanır.

İşin hakikati şu ki, bu aynın varoluşu, aynadaki sûret[in varoluşu] gibidir. Sûret aynaya bakan kişi ile özdeş değildir. Ayna, kendisinde o kişinin görüldüğü bir mahaldir. Aynaya bakan kimsenin [varlığı] ile bu görüntü ortaya çıkar. Zâtları yönünden, ayna, aynadır; bakan kişi de, bakan kişidir. Zâhir olan sûret ise, ondaki aynın çeşitlenmesi ile çeşitlenir. Nitekim ayna uzun olursa sûret de uzun görünür. Aynaya bakan kişi, gerçekte bir yönden bu sûrette değildir, diğer bir yönden ise bu sûrettedir. Aynanın zâtı gereği sûret üzerinde bir hükmü olduğunu ve aynaya bakanın bir yönden bu sûrete benzemediğini gördük. Dolayısıyla, gerçekte bakan kişiye aynanın zâtının bir etkisi olmadığını öğrenmiş olduk. Bakan kişi etkilenmediğine göre, bu sûret ne ayna ne de bakan kişi ile özdeştir. O sûret, sadece aynanın tecellî hükmünden [yani yansıtma doğasından] zuhûr etmiştir. Böylece bakan kişi, ayna ve aynada zâhir olan sûret arasındaki farkı öğrendik.

Bakan kişi aynadan uzaklaştığında, sûretin de aynanın içinde uzaklaştığı görülür. O kişi aynaya yaklaşırsa, sûret de yaklaşır. Aynanın yüzeyi düz olursa, kişi sağ elini kaldırdığında sûret sol elini kaldırır ve o kişiye sanki şöyle der: “Ben her ne kadar senin tecellînden olup senin sûretin üzere isem de, ne sen bensin ne de ben senim.” Sana anlattığımız şeyi anladıysan, kulun vücûd ile nasıl muttasıf olduğunu ve kimin var olduğunu anlamış olursun. Yine sen kulun hangi sûrette ademle muttasıf olduğunu, kimin madûm olduğunu, kimin hitap edip kimin [bu hitabı] işittiğini, kimin eylemde bulunup kimin mükellef kılındığını anlarsın. Böylece sen kimsin, Rabb'in kimdir, menzilen neresidir? –bütün bunları öğrenmiş olursun. Dahası senin Allah'a muhtaç olduğunu, O'nun ise zâtında sana muhtaç olmadığını öğrenmiş olursun.³⁷¹

İbn Arabî ayna sembolünü bu bağlamda daha ayrıntılı biçimde tasvir etmektedir. Başlangıçta o, benzetmeyi, ‘sûret-mümkünler’ ve ‘Tanrı-aynaya bakan kimse’ arasında yapacakmış gibi görünmekle birlikte, ilerleyen cümlelerinde teşbih, ‘ayna-mümkünler’ ve ‘Tanrı-aynaya bakan kişi’ yönüne kaymaktadır.

Analoji bu hali ile kalacak olsa, Şeyh, vahdet-i vücûd öğretisi ile çelişkiye düşecektir. Çünkü ortada ayna ve aynaya bakan kişi olmak üzere birbirinden ayrı iki varlık vardır. Ancak Şeyh bu noktada aynadaki sûreti devreye sokmaktadır. Sûret bir yönden aynaya bakan kişiye ait olmakla, diğer yandan da aynaya yapışık olmakla ayna ile aynaya bakan kişi arasında bir bağlantı kurmaktadır. Bu bağlantıda, sûret ne ayna ile özdeştir ne de

Allah'ı her halde övmüştür. Çünkü O, tecellîsi ile her hale verir. **Fakat Hz. Peygamber'in getirdiği dinde (tebliğ) bundan daha açık olanı hudûda riayet etmek ve inkar edilmesi gerekeni inkar etmektir. Çünkü münker, değişme ile münker olmuştur.** (İbn Arabî, *Fütûhât*, II/301. William Chittick'in bu pasajın kalın karakterli son iki cümlesini atlaması ilginçtir. Bkz. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, s. 104.)

³⁷¹ İbn Arabî, *Fütûhât*, III/79.

aynaya bakan kişi ile. Diğer yandan, sûret tam olarak ne aynadan ne de aynaya bakan kişiden başkadır.

Ayna ile aynaya bakan kişinin özdeş olmadığını ispatlamak için, Şeyh, aynanın aynaya bakan kişiye fiziksel hiçbir etkisinin olmadığını belirtmektedir. Aynanın tesir edebileceği tek öğe sûrettir. Sûret ise, ayna ile aynaya bakan kişiyi bir yandan birbirine bağlayan, diğer yandan da birbirinden ayıran bir ortaıtır; İbn Arabî'nin terminolojisi ile konuşacak olursak 'berzah'tır.

Bazı Ricâl şöyle demiştir: "Cennette Allah'tan başkası yoktur." Bu sözle bu makam kastedilmiş olup, varoluşta Tanrı'dan başkası yoktur, denmek istenmiştir. Nitekim sen, "aynada aynaya tecellî edenden başkası yoktur" dediğinde, doğru söylemiş olursun. Bununla birlikte sen, aynada hiçbir şey olmadığını bilirsin. Dahası, "bakan kimseden aynada hiçbir şey yoktur" sözü de doğrudur. Fakat sen, sûrette aynadan kaynaklanan bir değişme ve etkilenmenin olduğunu da farkedersin. Yine bakan kimsenin olduğu gibi kaldığını ve aynadan etkilenmediğini idrâk edersin. Bu misâlleri veren ve ayn'ları, hiçbir şeyin O'na benzemediğine ve O'nun da hiçbir şeye benzemediğine delâlet etsin diye ortaya çıkaran (ibrâz) ne Yüce'dir.³⁷²

İbn Arabî Tanrı ile âlem arasında vahdet-i vücûd öğretisinin gerektirdiği eşzamanlı başkalık ve özdeşliği tesis etmek zorunda olduğu gibi, âlemdeki tek tek varlıkların da birbirlerinden başka olduğunu göstermek durumundadır. O, Tanrı ile âlem arasındaki bu paradoksal ilişkinin özdeşlik yönünü sûretin sahibi ile olan özdeşliği ile ispat etti, başkalık yönünü ise sûretin sahibinin sûretten başkalığı ile ispat etti.

Âlemdeki varlıkların birbirinden başkalığına gelince, İbn Arabî bu başkalığı aynalar temelinde ispat eder. Vücûd tek bir hakikat olmasına rağmen, ayn'lar vücûdu kendi istidâdlarına göre yansıtırlar. Bir şahsı düşündüğümüzde, o şahıs on farklı aynada yine aynı şahıs olarak kalmasına rağmen, o şahsın bu on aynadaki sûretleri birbirlerinden farklı olacaktır. Çünkü aynalar birbirlerinden parlaklık, uzunluk, genişlik vb. yönlerden farklıdırlar. Bu yüzden karşılarındaki şahsı da değişik biçimlerde yansıtırlar.

Varlıkta O'ndan başkası yoktur. Varlık ancak O'ndan alınır. Bir mevcudun aynı, ancak O'nun tecellîsi ile zuhûr eder. Ayna, mümkünlük hazretidir. Hak ise ona bakan kişidir. Sûret ise gâh melek olarak gâh felek, gâh insan gâh at olarak mümkünlük uyarınca sensin. Bu, aynadaki sûrete benzer. Her halukârda ayna, ayna olmasına rağmen, uzun, geniş, yuvarlak veya daha başka şekillerde olabilir. Benzer biçimde, mümkünler mümkünlük halinde bu şekiller gibidir. İlahî tecellî mümkünlere varoluş kazandırır. Böylece mülk, cevher, cisim, araz ve imkân kendisi olarak ve hakikatini terketmeksizin

³⁷² İbn Arabî, *Fütûhât*, III/79.

zuhûr eder. Bu, bu konuda, işin bizzat kendisini söylemek müstesna, yapılabilecek en anlaşılır izahtır.³⁷³

Sûretlerin şekilleri, cilâlı cismin değişmesi ile değişir; dalgalanması ile dalgalanır. Kendisinin sûreti olduğu şeyin hareket etmesi ile hareket eder; hareketsiz olduğunda hareketsiz durur. Bir de cilâlı cismin hareket etmesi ile hareket eder –suyun dalgalanması ile sudaki akislerin dalgalanması gibi. Bu durumda göz, o sûrette hareketlilik varmış zanneder. Bu durumda sûretin iki hareketi vardır. Sûretin, kendisinin sûreti olduğu şeyin hareketinden hâsıl olan hareketi; cilâlı yüzeyin hareketinden hâsıl olan hareket.³⁷⁴

İbn Arabî bu ifadelerinde ayna sembolünü oluşturan unsurlar olan ayna, sûret ve aynaya bakan kimsenin varoluş sahasındaki karşılıklarını izah etmektedir. Buna göre Tanrı, aynaya bakan kişi; ayna, mümkünler; aynadaki sûretler ise hissedilir âlemdeki varlıklardır. Buna göre Tanrı mümkünlük hazretine bakmakta, bu hazret kendi doğasına uygun biçimde Tanrı'yı veya vücûdu yansıtmaktadır. Bütün aynalar karşısında aynı kişi bulunmasına rağmen, aynalar o kişiyi kendi özelliklerine göre yansıtmaktadır. Âlemdeki bütün varlıklardaki vücûd da tek bir hakikat olmakla birlikte, her bir varlık vücûdu kendi istidâdına göre yansıtmaktadır.

2.2. İnsân-ı Kâmil

Bir tasavvuf ıstılahı olarak insân-kâmil, sözlerinde, fiillerinde ve ahlâkında mükemmelliğe ulaşmış; bunun neticesinde mükemmel marifeti elde etmiş kimse demektir. Bir başka deyişle insân-ı kâmil, şeriat-tarikat-hakikat-marifet dörtlüsünden müteşekkil tasavvufî mertebelere ulaşmış kimsedir. Temelde ahlâk ve marifetten oluşan bu iki aşamalı kemâli gerçekleştirmenin yolu da seyr-i sülûktan geçmektedir. İnsân-ı kâmile pek çok isimle işaret eden sûfîler, bu makâma ulaşmış kişiye kâmil ahlâk ve marifetin yanı sıra âlemin maddî ve manevî tasarrufunu da nispet etmişlerdir.³⁷⁵

Bu kelime, ahlâkî ve marifî delâletlerine ek olarak İbn Arabî elinde ontolojik ve kozmolojik, dolayısıyla felsefî bir anlam kazanmıştır. Vahdet-i vücûd öğretisine göre bütün âlem ve içindeki varlıklar Tanrı'nın tek tek isim ve sıfatlarının hükümlerinin hareket ve zuhûr alanı iken, insân-ı kâmil bu sıfat ve isimleri toplu biçimde yansıtan câmi bir

³⁷³ İbn Arabî, *Fütûhât*, III/79.

³⁷⁴ İbn Arabî, *Fütûhât*, III/209. Benzer ifadeler *Fusûsu'l-Hikem*'de de vardır. Fakat *Fütûhât*'taki ifadeleri daha açık ve anlaşılır olduğu için biz sadece *Fütûhât*'taki versiyonuna yer verdik. Bkz. Ebû 'Abdillâh Muhyiddîn Muhammed bin 'Alî İbnu'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, çevr. Niyazi Gencosman, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1990, s. 43 vd.

³⁷⁵ Nesefî, *İnsân-ı Kâmil*, s. 69.

tecellîgâhtır. Farklı bir biçimde ifade edecek olursak, İbn Arabî düşüncesinde vücûd tek bir hakikat olup bu açıdan Tanrı ile özdeşdir. Tanrı dışındaki bütün varlıklar da ancak Tanrı'nın tecellîsi ile vardır. Fakat bütün varlıklar vücûdu aynı nispette yansıtmazlar. Onlardan her biri kendi istidâdına uygun olarak belli bir ismi veya sıfatı yansıtır. Tanrı'yı bütün sıfatları ile yansıtmaya özelliğine sahip tek varlık insandır. İnsanlar arasında da tecellîgâhlık vazifesine en uygun kişi insân-ı kâmilidir. Bu yüzden insana ve özelde insân-ı kâmile, 'Tanrı'nın sûreti üzere yaratılmış varlık' denir. İnsan bu özelliği sayesinde evren aynasının cilâsı mertebesinde dir.³⁷⁶ İbn Arabî bu konuda şöyle söyler:

Halvet, en yüce makâmıdır. Bu makâm, insanın onu kendi zâtıyla şenlendirdiği ve doldurduğu ve o insandan başkasını sığdıramayacak olan menzildir. Bu halvetin o insana ve o insanın bu halvete nispeti, Hakk'ın Hakk'ı sığdıran kalbe nispeti gibidir. Hak maddî olmayan (kevnî) bir biçimde kalptedir. Böylece kalpten bütün maddî şeyler boşalmıştır ve bu haldeyken Hak onda Kendi Zât'ı ile zuhûr eder. Kalbin Hakk'a nispeti, kalbin Hak sûretinde olması ve ondan başkasını içine almamasıdır. Âlemde halvetin aslı boşluk (hâlâ') olup, o boşluğu âlem doldurmuştur. Boşluğu ilk dolduran hebâ' (havada uçuşan toz zerrecikleri)'dir. Toz (hebâ'), boşluğu kendi zâtıyla dolduran karanlık bir cevherdir. Sonra Allah o cevhere 'Nûr' ismi ile tecellî etmiş, böylece o cevher ışığa boyanmış ve kendisinden karanlığın hükmü kaybolmuştur. Bu karanlığın hükmü yokluktur. Bu cevher böylece vücûd ile muttasıf olmuştur... O'nun onunla zuhûru insan sûretindedir. Bu yüzden Ehlullah, ona 'Büyük İnsan' (el-İnsânü'l-Kebîr) ismini vermiştir. Onun minyatürüne (muhtaşar) 'Küçük İnsan' (el-İnsânü's-Şağîr) ismini verirler. Çünkü o, Allah'ın kendisine Büyük Âlem'in bütün hakikatlerini yerleştirdiği bir varlıktır. Böylece o, cirminin küçüklüğüne rağmen âlem sûretinde çıkmıştır. Âlem, Hakk'ın sûreti üzeredir. Dolayısıyla insan da Hakk'ın sûreti üzeredir. "Allah, Âdem'i [Kendi] sûreti üzere yaratmıştır" sözü de buna işaret eder...³⁷⁷ İnsan âlemdaki varlıklar arasında en son doğan varlıktır. Allah onu âlemin hakikatlerini birleştirici olarak yaratmış ve onu yeryüzünde halife kılmıştır.³⁷⁸

Kutub, Allah'ın ve Câmi isminin kuludur. Bu yüzden o bütün isimlere bürünmek ve bütün isimleri gerçekleştirmekle bütün isimlerle muttasıf olmuştur. O, Allah'ın aynası ve kudsî sıfatlar için bir tecellîgâhtır.³⁷⁹

Bu pasajda 'halvet', kök anlamında kullanılmaktadır. Kelimenin sözlük anlamı 'boşluk' olup, tasavvuf ıstılahında, genelde müptedîlerin kalplerini dünyevî şeylerden arındırmak ve Tanrı ile yakın bir ilişki kurmak amacıyla tatbik ettikleri bir riyazet şekline delalet eder. Bu yöntem, belli bir süre insanlardan soyutlanmış bir hayat yaşamaya dayanır.

³⁷⁶ Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I/62 vd.; Takeshita, *Ibn 'Arabî's Theory*, s. 110 vd.

³⁷⁷ İbn Arabî, *Fütûhât*, II/147.

³⁷⁸ İbn Arabî, *Fütûhât*, II/148.

³⁷⁹ İbn Arabî, *Fütûhât*, II/563.

Sûfî, bu süre boyunca genellikle oruçlu olur ve vaktini nafile namaz, zikir ve Allah'ı tefekkürle geçirir.³⁸⁰

‘Halvet’ kelimesinin yalnızlık anlamından kozmolojik sisteme bir geçit bulunmaktadır. Halvet halindeki sûfin kalbinden bütün maddî şeyler boşalmıştır. İşte Hak böylesi ‘boş’ bir kalbe tecellî eder. Tanrı’nın kozmik düzlemdeki tecellîsi de buna benzer. Çünkü Tanrı’nın ilk tecellîsi hiçbir kevnî şeyin bulunmadığı sırf boşluğa yönelmiştir. Bu tecellî sonucu âlem varlığa gelmiştir. Böylece Hakk’ın herşeyden boşalmış kalbe tecellîsiyle sırf boşluğa tecellîsi arasında bir benzerlik kurulmakta ve âlemin insan sûretinde zuhûr ettiği sonucuna varılmaktadır.

İbn Arabî bu süreci açıklarken Âdem’in Tanrı sûretinde yaratıldığı fikrine dayanır. Bu da, insanın Tanrı’nın isim ve sıfatlarını kendinde topladığı anlamına gelmektedir. Böylece o, insanın, Tanrısal sıfatları yansıtan bir ayna olduğu sonucuna varmaktadır. Fakat bu noktada şu soru akla gelmektedir: Tanrı kendi sûretini görmek için niçin bir aynaya ihtiyaç duysun? İbn Arabî *Fusûsu’l-Hikem*’inin Âdem Fası’nın ilk cümlelerinde bunu açıklar. Ona göre, Tanrı, isimlerinin ayn’larını veya kendi ayn’ını kapsayıcı bir varlıkta görmek istemiştir. Çünkü bir şeyin kendisini yine kendisi ile görmesi o şeyin kendisini başka bir şeyde görmesinden farklı olduğu görüşündedir.³⁸¹

İbn Arabî biyolojik insan ile insân-ı kâmil arasındaki farkı da ayna sembolizmi ile açıklar. Buna göre, hem biyolojik insan hem de insân-ı kâmil bir ayna mesabesindedir. Ancak insân-ı kâmil, Tanrı’yı bilfiil yansıtmakla veya Tanrı’nın tecellî mahalli olmakla biyolojik insandan ayrılmaktadır. Nitekim bütün aynalar ayna olmak yönünden aynı mahiyettedir; fakat onlardan bazıları ayna işlevini bilfiil yerine getirmekle böyle olmayan aynalardan kemâlde ayrılmaktadır. İbn Arabî bu durumu açıklarken daha önce işaret etmiş olduğumuz ilahın ilahlık hükmünü göstereceği bir alan istemesi temasına telmihte bulunur.

İnsanın gökteki ve yeryüzündekilerin hepsinin üzerinde bir üstünlüğü vardır. O, varlıklar arasında Hak için matlup olan özdür. Çünkü o, Allah’ın tecellîgâh edindiği varlıktır. Ben onunla insân-ı kâmil kastediyorum. Çünkü o, ancak Hakk’ın sûreti ile kemâl bulur. Nitekim ayna yaratılışça tam olsa da, ancak ona bakan kimsenin sûretinin [onda]

³⁸⁰ Bkz. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 321–4; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 206.

³⁸¹ Ebû ‘Abdillâh Muhyiddîn Muhammed bin ‘Alî İbnu’l-Arabî, *Fusûsu’l-Hikem*, Ed. Ebû ‘Alâ ‘Affî, Bağdat 1989, s. 48–9.

tecellîsi ile kemâl bulur. İşte bu onun mertebesidir; mertebe ise gâyedir. Aynı şekilde ilahlık da, ilahlığın me'lûhlardan istediği isimlerle tamam olur.³⁸²

İbn Arabî meleklerin insanlığın atası Âdem'e secdelerini de ayna sembolizmine dayanarak açıklar. Âdem Rahmân'ın sûretinde yaratıldığından, yani Tanrı'yı aktif biçimde yansıtan bir ayna olduğundan, melekler Âdem'e secde ettiklerinde gerçekte aynaya veya aynadaki sûrete değil, o sûretin sahibi olan Tanrı'ya secde etmişlerdir.

Allah insân-ı kâmilî Kendi sûreti üzere yaratmış, meleklerle onun mertebesini [yani yaratılış gâyesini] öğretmiştir. Sonra Allah meleklerle insân-ı kâmilin yeryüzünde halife olduğunu ve meskeninin de yine orası olduğunu bildirmiştir. Sonra yeryüzünü onun yurdu yapmıştır. Çünkü o, yeryüzünden yaratılmıştır.³⁸³

İbn Arabî meleklerin Âdem'e secde edişini Ay ve Güneş arasındaki ilişki ile daha ayrıntılı biçimde açıklar. Bilindiği gibi Ay'ın ışığı kendisinin ürettiği veya kaynağının kendisi olduğu bir ışık değil, Güneş'in ışığıdır. Dolayısıyla Ay bir ışığa sahipmiş gibi görünse de, gerçekte o, Güneş ışığının kendisinde zuhûr ettiği bir aynadan ibarettir. Aynı şekilde kâmil bir kul da, kendisinde zuhûr eden özelliklerin sahibi değil, tecellîgâhıdır. Bu yüzden başta melekler tarafından gösterilen hürmet ve tazim insana değil, insanın yansıttığı hükümlerin sahibi olan Allah'adır. İbn Arabî bu bağlamda Ebû Yezîd el-Bistâmî'ye isnat edilen bir hikâyeyi anlatır. Ebû Yezîd Allah katında yüce bir makama sahip olduğundan, Hak ona Kendi sûretinde insanlar arasına çıkmasına izin vermektedir.

Dolunayın parlaklığına (ibdâr) gelince –Allah onu âlemde, âlemdeki hükmü ile tecellîsi için bir misâl kılmıştır-, o bir ilâhî halife olup, âlemde Allah'ın hükümleri ve isimleriyle zâhir olur. Rahmet ve kahr etmek, intikam almak ve affetmek bu hüküm ve isimler cümlesindendir. Aynı şekilde Güneş de Ay'ın zâtında zâhir olur ve onun her yanını aydınlatır. Böylece ona 'dolunay' denir. Sonra Güneş kendini dolunayın zâtının aynasında görür. Çünkü Güneş Ay'ı, Ay'ın kendisiyle 'dolunay' olarak isimlendirileceği ışığa büründürmüştür.

Aynı şekilde Hak da halife edindiği kimsenin zâtında [Kendini] görür. Çünkü bu kişi âlemde Allah'ın hükmüyle hükmeder. Hak o kişiyi kendisine ilim ihsan ettiği kimsenin müşâhadesiyle müşâhede eder. O şöyle buyurur: “Ben yeryüzünde bir halife kılacağım.”³⁸⁴ Allah ona bütün isimleri öğretmiş ve melekleri ona secde ettirmiştir. Çünkü Allah meleklerin ona secde edeceğini bilmektedir.

Halifenin ancak kendisini halife tayin edenin sıfatında zâhir olabileceği ve dolayısıyla hükmün halife tayin edene ait olduğu bilinen bir şeydir. Hak Ebû Yezîd'e

³⁸² İbn Arabî, *Fütûhât*, III/149.

³⁸³ İbn Arabî, *Fütûhât*, III/149.

³⁸⁴ Bakara Sûresi, 2: 30.

Kendisi yanındaki yüce makamına binaen şöyle demiştir: “Benim sıfatımla halkımın arasına çık, seni gören beni görmüş olsun; seni tazim eden beni tazim etmiş olsun.” Köleye yapılan tazim, köleye değil efendisinedir. İşte bu dolunayın parıldayışının sırrıdır. Allah dolunayın sûretini Güneş’le birlikte ilâhî halifelîğe dair bir mesel kılmıştır. Çünkü Hak Kendisini halife tayin ettiği kimsenin zâtında kemâl-ı hilkat üzere görür. Çünkü O, ona ancak onun kadrince zuhûr eder. Kim Hakk’ı âlemin aynası sayar ve âlemin kendisini O’nda gördüğünü söylerse, âlemi Güneş, Hakk’ı ise Ay kılmış olur. Her iki misâl de doğrudur ve vâkidir.³⁸⁵

Şeyh, Allah’ın ‘Selâm’ ismini yorumlarken insân-ı kâmilin bu tecellîgâhlık işlevinin pek çok yönünü ortaya çıkarmaktadır. En kaliteli ayna, karşısındaki cismi olduğu gibi yansıtan ve ona kendi hükmünü veya doğasını karıştırmayan aynadır. Buna göre en kâmil tecellîgâh olarak insân-ı kâmil, Tanrı’nın ahkamını, kendi ahkamını ona karıştırmadan yansıtan insandır.

Allah Teâlâ, “Onlar için esenlik yurdu vardır”³⁸⁶ buyurmuştur. Bu yurt ise, “Onlara orada bir yorgunluk ilişmez”dir.³⁸⁷ Böylece onlar, orada esenlik içindedirler. Ârif için olan esenlik, ârifin mutlak anlamda rablik iddiasından uzak olmasıdır. Ama, ârifin üzerinde rablik kokusu olduğundaki hali bundan müstesnâdır. Ârif, Hakk’ın kendisinin bütün kuvveleri olduğunu müşâhede ettiğinde böyle bir iddia olur. Bu durumda ârifin esenliği, nefsindendir.

Kul, ‘Esenlik-Veren’in (Selâm) kulu olduğu halde bu hazrette Hakk’ın huzurunda bulunursa ve Hak onun aynası olursa, bu aynada gördüğü sûretlere bir baksın. Eğer ârif kendi zâhirinin şekliyle kayıtlanmış bir sûret görürse, bilsin ki kendi nefsinin görmüştür ve Hakk’ın kendisinin bütün kuvveleri olduğu kimsenin derecesine ulaşamamıştır. Yok, eğer o aynada cesedinin şekliyle şekillenmemiş bir sûret görür, buna ilaveten kendisi ile özdeş olmayan bir durumun var olduğunu idrâk ederse, işte bu Hakk’ın sûretidir. Kul bu anda, Hakk’ın kendisinin kuvveleri olduğu hali –kendisinin kendi kuvveleri olduğu hali değil– gerçekleştirmiştir. Eğer kul bu müşâhede ayna ile özdeş ise ve Hak da o aynada tecellî eden ise, kul ayna oluşu yönünden tecellî edenin ne olduğuna bir baksın. Eğer ondan yine onun şekliyle şekillenen tecellî etmişse, hüküm aynanıdır, Hakk’ın değil. Çünkü aynaya bakan, aynanın şekli ile kayıtlanır.

Eğer Hakk’ı kendi şeklinin dışında görürse, o [sûretin] herşeyi kuşatan Hak olduğunu öğrenir. Hangi sûrette zuhûr ederse, öteki sûretin tesirinden selamet bulmuş olur. Çünkü ‘Selâm’ hazreti bunu gerektirir. Nitekim, bir adamın Hakk’ı görmüş olmasına rağmen o adama bir şey olmadığı, ama Hakk’ı Ebû Yezîd’i gördüğünde can verdiğini anlatmıştık. Bu kimsenin kendi sûretini, kendisinde ayna sûreti bulunan bir aynada görmesi gibidir. Öteki aynayı kendi aynasının sûretinde görür. [Daha] öteki aynayı ise öteki aynanın sûretinde görür. Sûretle gören kişi arasında bir ortaç ayna vardır.³⁸⁸

³⁸⁵ İbn Arabî, *Fütûhât*, II/545–6.

³⁸⁶ En’âm Sûresi, 6: 127.

³⁸⁷ Hicr Sûresi, 15: 48.

³⁸⁸ İbn Arabî, *Fütûhât*, IV/204–5.

İbn Arabî insanlar arasındaki farklılıkları izah ederken de ayna sembolizmine başvurmuştur. Bütün aynalar karşısındaki nesnenin sûretini kendi yüzeylerinde yansıtmakla birlikte, bir ayna bir cismi bir başka aynadan daha mükemmel ve aslına uygun biçimde yansıtabilir. Aynaların karşısındaki nesneyi aslına uygun olarak yansıtmadaki dereceleri, iki değişkene bağlıdır:

1. Aynanın ham maddesinin yansıtma istidâdı veya kapasitesi.
2. Bu kapasitenin ne oranda işlendiği ve cilâlandığı.

Ayna sembolizmi konusuna girerken İbn Arabî'nin yaşadığı dönemdeki aynaların günümüzdeki gibi camdan değil, gümüş veya daha başka madenlerden mamûl olduğunu ifade etmiştik. Buna göre, gümüş madeninin yansıtma istidâdı demirin yansıtma istidâdından üstündür. Dolayısıyla demir madeni ne kadar işlenirse işlensin ve cilâlanırsa cilâlansın, gümüş madeninin yansıtma istidâdına ulaşamaz. Öte yandan her ikisi de gümüştan yapılmış iki ayna, yansıtma yönünden bir diğerinden farklıdır. Çünkü bu aynaların imal edildiği gümüş madeninin tâbi tutulduğu işlenme ve cilâlanma nispetleri birbirinden farklıdır. Buna göre söz konusu iki aynanın her ikisi de gümüştan imal edilmiş olmasına rağmen, biri diğerinden yansıtma konusunda daha az veya daha çok kâmil olacaktır. İbn Arabî aynaların doğalarından getirdikleri bu istidâda 'mizaç' ismini vermektedir.

Mümin insân-ı kâmil dışında, varlıktaki bütün mahlûkât Allah'a gayp üzere [Allah'ın tecellisini görmeden] ibadet eder. İnsân-ı kâmil ise müşâhede üzere ibadet eder. Kul ise ancak imanla kemâl bulur. Çünkü imanın parıldayan bir ışığı vardır. Aslında iman her türlü karanlığı kovan ışığın ta kendisidir. Kul Allah'a müşâhede üzere ibadet ederse, bütün kuvveleri O'nu görür ve O'ndan başkasına ibadet etmez –bu hem yakışmaz da. Bu makam sadece insân-ı kâmile hâsıl olur. Çünkü o, ancak Rabb'ine iman etmiştir. Çünkü O, Yüce'dir, Mümin'dir.

Eğer bu makama ulaşamadıysan, kendisiyle en yüce dereceyi elde edeceğin şeyi haydi sana ben göstereyim: Allah Teâlâ mahlûkâtı tek bir mizaç üzere yaratmamış, tersine onları farklı mizaçlar üzere kılmıştır. Bu durum aklî nazar ve iman konusunda insanlar arasındaki derece farkının mevcudiyetinden apaçık ve zarurî olarak anlaşılmaktadır. Senin için Hak katından, kişinin kardeşinin aynası olduğunun bilgisi hâsıl oldu. Böylece kişi nefsinden ancak kendi gibisi vasıtasıyla görebileceği şeyi görür. Çünkü insan hevâsıyla perdelenmiştir ve hevâsına tutkundur. O bu sıfatı başkasında gördüğünde kötü ise, başkasında kendi eksikliğini görmüş ve kusurunu öğrenmiş olur; güzelse güzelliğini görür.

Aynalar farklı şekillerdedir ve bir cismin görüntüsünü onu bakan kimseye, kendi şekillerine göre –yani uzunluğuna, genişliğine, düzlüğüne, eğrilğine, yuvarlaklığına, eksiklikliğine, fazlalıklığına ve çokluğuna- göre gösterirler. Hz. Peygamberlerin mizaç yönünden insanların en mutedili olduğunu biliyorsun. Çünkü onlar risâleti alırlar. Onlardan

her biri Allah'ın kendisine mizacında takdir ettiği terkip miktarınca risâleti alıp kabul eder. Her peygamber ancak belli bir kavme gönderilmiştir. Çünkü söz konusu peygamber sınırlı bir mizaç üzeredir. Fakat Allah Muhammed'i bütün insanlara toptan genel bir risâletle göndermiştir. O böylesi bir risâleti ancak her bir nebî ve resûlün mizacını içeren bir kapsayıcı mizaç üzere oluşu ile kabul etmiştir. Çünkü o, en mutedil ve mükemmel mizaca ve en doğru neş'ete sahiptir.

Bunu öğrendiysen ve Hakk'ı insanî neş'et için zâhir olacağı en mükemmel biçimde görmek istiyorsan şunu bil ki, sen böyle bir mizaca sahip değilsin; Muhammed'in mizacı gibi bir mizaç üzere de değilsin. Hak her ne kadar senin kalp aynanda sana tecellî etse de, senin aynan mizacının ölçüsünde ve şeklinin sûretine göre O'nu sana zâhir kılar. Bu durumda sen, senin derecenin Muhammed'in kendi neş'eti ile Rabb'ine ilişkin bilgisi derecesinden ne kadar aşağı olduğunu öğrendin. Öyleyse imana ve tâbiliğe sarıl ve onu hem senin kendi sûretini ve hem de başkalarının sûretlerini göreceğin bir ayna misâli imamın kıl. Bunu yaparsan Allah Teâlâ'nın Muhammed'e [Muhammed'in] aynasında tecellî ettiğini öğrenmiş olursun. Sana daha önce aynanın cisme bakanın görmesinde tesiri olduğunu söylemiştim. Böylece Hakk'ın Muhammed'in aynasındaki zuhûru, en mükemmel, en doğru ve en güzel zuhûr olduğunu öğrenmiş oldun. O'nu Muhammed'in aynasında idrâk ettiğinde, O'nu kendi aynana bakışınla idrâk edemediğin bir kemâlde idrâk etmiş olursun. İman ve Risâlet Bâbı'nda Hakk'ın şeriat lisânında aklın muhâl gördüğü cinsten şeyleri kendine nispet ettiğini görmez misin? Şeriat ve şeriata iman olmasaydı, bu tür şeyleri kabul eder miydik? Kesinlikle kabul etmezdik. Onları hemen reddeder ve söyleyenini cahillikle suçlardık. Nasıl ki risâlet ve imanla verdiği ama imanı olmayan akılların idrâk edemediği şeyler Hak katından ise, aynı şekilde mizaçlarımız ve akıllarımızın aynaları da müşâhede sırasında Muhammed'in aynasında tecellî edeni kendi başlarına idrâk edemezler.³⁸⁹

İbn Arabî bu alıntıda peygamberlik kurumunu ayna sembolü ile izah etmektedir. Metnin hemen başında Şeyh'in imanı, 'karanlığı kovan bir ışık' olarak tavsif etmesi ilginçtir. İman ışık olmakla herkese ve bütün aynalara isabet etmektedir. Fakat her ayna kendi kabiliyeti ve parlaklığı oranında bu ışığı yansıtmaktadır. Hz. Peygamberlerin aynaları, diğer insanların aynalarına nispetle mizaç yönünden en mükemmel olanıdır. Hz. Muhammed ise, bütün peygamberler arasında daha da özel bir konuma sahiptir. Çünkü her peygamberin mizacı ve dolayısıyla mesajı sadece kendi kavminin mizacına uygun olmasına rağmen, Hz. Muhammed'in mizacı bütün insanlığı kuşatacak evrenselliğe sahiptir.

İnsanlar arasındaki ilim ve imanca farklılık onların istidâdlarına râcidir. Yine, "insanlar farklı mizaçlar üzere kılınmıştır" sözünden anlaşılması gereken, insanların mizaçlarının farklı farklı yaratıldığı değil, birbirinden mizaçça farklı olan a'yân-ı

³⁸⁹ İbn Arabî, *Fütûhât*, III/245.

sâbitelerine aynı vücûd verildiğidir. Fakat onların mizaçları farklı olduğundan, her biri bu vücûdu farklı biçimde yansıtmıştır. İbn Arabî bu durumu açıklarken ‘ışık-cam’ metaforuna başvurmuştur. Bu metafora göre, ışık/vücûd bütün camlarda/ayn’larda aynı ışık/vücûd olmakla birlikte, her cam/ayn-ı sâbite kendi şekline ve rengine göre o ışığı kırar.³⁹⁰

İbn Arabî ayna sembolüne insanlar arasındaki din ve akide farklılığını açıklarken de müracaat etmektedir. İnsanlar, hakikatleri kendi mizaçları nispetinde kavrarlar. Fakat herkesin mizacı farklı farklıdır. Bu yüzden herkes vücûdu farklı biçimlerde yansıtır. Ancak bu yansıtma biçimlerinden hiçbirisi, İbn Arabî’ye göre boş değildir. Çünkü her yansıtışın ve bu bağlamda her inancın, Tanrısal varoluşta bir karşılığı, bir başka deyişle ontolojik temeli vardır. Bununla birlikte insân-ı kâmil kapsayıcı bir mizaca sahip olduğundan, o bütün akideleri kabul etmezse de, akidelerin varoluşsal temelini farkındadır. İbn Arabî’nin aşağıdaki ifadeleri dinlerin birliği doktrininin savunucularına bulabilecekleri en uygun temeli sağlamaktadır.

Keşif ehli Allah ile ilgili olarak bütün bakış açılarına, inançlara, mezheplere ve akidelere dair kuşatıcı bir üstgörüşe (ittılâ‘) sahiptir. Onlar bunların hiçbirinden bîhaber değildir. Tâbiler akideleri izler, mezheplerse belli şeriatlara uyar. Yine Allah ve kainat hakkında belli görüşler savunulur. Bu görüşlerden bir kısmı diğerlerine zıt ve muhâlifdir, bir kısmı ise benzerdir. Her bir meselede Keşf Ehli söz konusu akidenin, mezhebin ve inancın nereden alındığını bilir ve onları yerli yerine nispet eder. Onlar bu görüşleri savunan kimseler için özür beyan eder ve onların hatalı olduğunu ilan etmez. Çünkü Allah ne göğü ve yeri, ne de bu ikisi arasındakileri boşa yaratmıştır.³⁹¹ O, insanı oyun olsun diye yaratmamıştır,³⁹² Aksine sadece onu Kendi sûretinde olsun diye yaratmıştır.

Bu durumda âlemden herkes küllün cahilidir ve cüz’ü bilmektedir. Bundan sadece insân-ı kâmil müstesnâdır. Çünkü Allah, ona bütün isimleri öğretmiş³⁹³ ve ona *cevâmiu’l-kelimi* vermiştir. Böylece onun sûreti kâmil olmuştur. İnsân-ı kâmil Hakk’ın sûretini ve âlemin sûretini birleştirir. O, böylece Hak ile âlem arasındaki berzah ve dikili ayna olmuştur. Hak sûretini insanın aynasında görür, mahlûkât da kendi sûretini onda görür. Kim bu mertebeye ulaşırsa, mümkünlikte daha kâmil bulunmayan bir kemâl mertebesine ulaşmış olur. Hakk’ın sûretinin onda görülmesinin anlamı, bütün ilâhî isimlerin ona nispet edilmesidir. Nitekim bu haberde varittir. İnsân-ı kâmil sana yardım edilir, ama Allah’tır Yardımcı. Onunla sana verilir, ama Allah’tır Veren. Onunla sana rahmet edilir, ama Allah’tır Rahmân.³⁹⁴

³⁹⁰ Bkz. Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd*, s. 10.

³⁹¹ Sâd Sûresi, 37: 27.

³⁹² Mûminûn Sûresi, 23: 115.

³⁹³ Bakara Sûresi, 2: 31.

³⁹⁴ İbn Arabî, *Fütûhât*, III/386.

İbn Arabî'nin yaratma kavramıyla bir şeyi yoktan var etmeyi değil, Tanrı'nın ilminde sâbit ama hariç âlemde ma'dûm olan ayn'ların Tanrı'nın onlara tecellî etmesi sonucunda zuhûr etmesini kastettiği ifade edilmişti. Fakat *Fütûhât*'ta bir yerde, İbn Arabî bu varlığa geliş şeklini sûfilere özgü bir varlık açıklamasının ötesine götürür ve onu sadece seçkin sûfilere özgü bir varlığa getirilme şekli olarak tasvir eder. Şeyh, tasavvufî bir hal olan 'gurbet'ten bahsederken, bu terimi vahdet-i vücûd öğretisine uygun biçimde yorumlar. Ona göre sıradan insanların a'yân-ı sâbiteleri mümkünlük hazretinden varoluş haline çıkarken, âriflerin ayn-ı sâbiteleri mümkünlük hallerinden, yani Tanrı'dan, hiç ayrılmazlar.

Âriflerin vatanlarından ayrılıkları (gurbet) mümkünlüklerinden ayrılışlarıdır. Çünkü mümkünün vatanı, mümkünlüktür. Sonra ona, onun Hak olduğu keşfedilir. Hakk'ın vatanı ise mümkünlük değildir. Böylece bu mümkün bu müşâhede sebebiyle vatanından ayrılır. Mümkün vatanında, yani adem halindeyken –aynı zamanda onun aynı sâbittir- Hakk'ın ona “ol” kelamını işitmiş ve bunun üzerine varlığa seğirtip çıkmıştır. O, kendisini varlığa getiren Kimse'yi görmek arzusuyla varlığa gelmiştir. Böylece o kendisine “ol” diyen Kimse'yi görmek arzusuyla gurbete gitmiştir. Fakat o gözünü açtığı anda Hak ona hadisler arasında onun benzerlerini müşâhede ettirmiştir. Ne var ki, o uğruna varlığa koşup geldiği Hakk'ı müşâhede edememiştir.

Oysa kemâle ulaşmış âriflerin hiç gurbeti yoktur. Onlar yerlerinde sâbit ayn'lardır; hiç vatanlarını terketmezler. Hak onların aynası olduğu için, onların sûretleri –sûretlerin bir aynada zuhûr ettiği gibi- O'nda zuhûr eder. Bu sûretler onların ayn'ları değildir. Çünkü sûretler aynanın şekline göre zuhûr eder. Bu sûretler ayna ile de özdeş değildir. Çünkü ayna, doğası gereği [kendisinden] zuhûr edeni onların nefislerinden ayırma gücüne sahip değildir. Bu yüzden onlar gurbete gitmezler. Onlar vücûdda şühûd ehlidir. Ben onlara vücûdu, bir mevcuttan başkasında zuhûr etmeyen ahkâmın hudûsundan dolayı nispet ederim.³⁹⁵

Sonuç olarak İbn Arabî evrendeki bütün varlıkları Tanrı'nın vücûdunu yansıtan bir dev ayna olarak görmekte, genelde insanı ve özelde insân-ı kâmilî kimi zaman bu aynanın cilâsı kimi zaman da bu kainat aynasından müstakil ama kainat aynasının minyatürü biçiminde olan kapsayıcı bir ayna sûretinde görmektedir.

2.3. İnsanın Fiilleri

İbn Arabî'nin insanın fiilleri konusundaki görüşlerini vahdet-i vücûd temelinde anlamak durumundayız. Bu öğretî, vücûdu, hakikî anlamda Tanrı'ya ait görüp diğer varlıkların gerçek anlamda bir varoluşa sahip olmadıklarını savunduğuna göre, insanın işlediği fiiller bu durumda kime nispet edilecektir? Eğer fiilleri Mu'tezile'nin dediği gibi

³⁹⁵ İbn Arabî, *Fütûhât*, III/322.

insana nispet edecek olursak,³⁹⁶ bu Tanrı dışında bir başka varoluş daha kabul etmek anlamına gelecek ve dolayısıyla vahdet-i vücûd öğretisini hükümsüz kılacaktır. Ayrıca, Kur’ân’da insanın işlediği fiilleri Tanrı’ya nispet eden pek çok âyet vardır.³⁹⁷

Diğer yandan bu fiiller mutlak anlamda Tanrı’ya nispet edilecek olsa vahdet-i vücûd görüşü kurtulmakla birlikte, bu kez ahlâk ve ilâhî adalet kavramları anlamlarını yitirmektedir. Bir başka deyişle insan ve insanın fiilleri Tanrı ile özdeş kabul edildiğinde, ne Tanrı’nın dünyada emretmesi ve yasaklamasının bir anlamı ne de iyi ile kötünün birbirinden farkı kalacaktır.

İbn Arabî bu problemin çözümünde de ayna sembolüne yönelir. O, bu sembole dayanarak, vahdet-i vücûd öğretisinden vazgeçmeden insana bir kudret ve sorumluluk alanı açar. İbn Arabî *Fütûhât*’ında insanın fiillerine yönelik olarak selefleri olan Mu’tezilî ve Mâtüridî önerileri kabul etmemektedir.

Saadeti getiren fiillerin alâmeti, kişinin bütün hareket ve sekenâtında Allah’ın huzurundaymış gibi davranması, fiillerini îcâd ve iyi olmaları yönünden Allah’a nispet etmesidir. Kötü fiilleri Allah’a nispet etmek ise edepsizlik ve teklif bilgisinden habersiz olmaktır. Yine bu teklifin kimle ilgili olduğunu ve kime “şu fiili işle!” dendiğini bilmemektir. Eğer fiil hiçbir şekilde mükellefe nispet edilemeyecek olsaydı, ona “şu fiili işle” denmez ve böylece şeriat oyuncak olurdu. Oysa şeriat haktır. Bu yüzden fiilin kula doğru biçimde nispet edilmesi gerekir. Ona, “şu fiili işle denmiştir” ve o nispet, ‘kesb’ görüşünü savunanların aksine iradeyle ilgili değildir.

Bu, ilâhî kudret içine dâhil olan latif bir kudretle ilgili bir sebeptir. Bu [insanî] kudreti, Güneş’in ışığına dâhil olan yıldızların ışığına benzetebiliriz. Sen delille bilirsin ki, yıldızların yeryüzüne dağılan ışığı vardır. Fakat biz o ışığı, Güneş’in ışığı çok güçlü olduğundan ve onu bastırıldığından dolayı hislerimizle idrâk edemeyiz. Kulların fiilleri konusunda da benzer biçimde his, fiilin his ve şeriat yönünden kulların olduğunu sanar. Yine ilâhî kudretin ona dâhil olduğunu sanar. Fakat [işin hakikatini] akıl idrâk ederken his idrâk edemez. Aynı şekilde Güneş’in ışığı yıldızların ışığına dâhil olur. Böylece yıldızların ışığı Güneş’in ışığı ile özdeştir ve yıldızlar Güneş’in tecellîgâhıdır. Bu yüzden ışığın hepsi [gerçekte] Güneş’indir. Hislerimiz ise ışığa yıldızlara aitmiş sanar ve şöyle söyler: “Yıldızların ışığı Güneş’inkine dâhil oldu.” Oysa gerçekte ortada Güneş’inkinden başka bir ışık olmadığı için, Güneş’in ışığı kendi nefesine dâhil olmuş olur.³⁹⁸

³⁹⁶ Şerafeddin Gölcük, *Bâkullânî ve İnsanın Fiilleri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1997, s. 168; Şerafeddin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelâm*, Tekin Kitabevi, Konya 1996, s. 231.

³⁹⁷ Saffât Sûresi, 37: 96; Enfâl Sûresi, 8: 17.

³⁹⁸ İbn Arabî, *Fütûhât*, II/528. Ebû Nasr es-Serrâc (ö. 378/988) vahdâniyetin yüceliğinden dolayı ümit ve korkunun kaybolmasını diğer yıldızların ışığının Güneş ışığının şiddetinden dolayı görülmemesine benzetir. Bkz. Serrac et-Tûsî, *el-Luma’*, s. 30. Hucvirî de Güneş’le Ay’ın ışığının birleşmesini muhabbet ve tevhidin sembolü olarak zikreder. Bkz. Hucvirî, *Keşfu’l-Mahcûb*, s. 14.

Ortaçağ astrofizik anlayışı Güneş'i evrendeki tek ışık kaynağı olarak görmekte ve Güneş etrafında şekillenen tek merkezli bir evren tasarlamaktadır. Günümüz astrofiziği galaksimizde Güneş sistemine benzer pek çok sistemin olduğunu keşfetmiştir. Ancak İbn Arabî'nin Güneş'i tek ışık ve enerji kaynağı olarak görmesi onun felsefî sistemine zarar vermez.

İbn Arabî'nin Güneş-yıldızlar ilişkisi üzerine bina ettiği yansıtma sembolizmini şu şekilde formüle edebiliriz: İlk olarak sistemimizdeki tek ışık kaynağı Güneş'tir. Güneş dışındaki sönmüş ve gezegene dönüşmüş yıldızlar ışıklarını Güneş'ten alırlar. Aslında 'ışığı Güneş'ten almak ifadesi yanıltıcıdır. Çünkü gerçekte diğer yıldızların Güneş'ten ışık almaları söz konusu değildir. Yıldızların Güneş'in ışığını kendilerinde depolayıp Güneş'in ışık vermeyi kestiği andan itibaren depolanmış ışığı bir süreliğine veya mütemâdiyen kullanma yetenekleri yoktur. Yıldızların görünür kalması için Güneş'in her an onlara ışık göndermesi gerekir. Güneş bir an bile onları ışığından mahrum edecek olsa, onlar artık fenomenal anlamda yoktur. İbn Arabî Güneş'i Tanrı'ya, ışığını vücûda, diğer yıldızları a'yân-ı sâbiteye ve yıldızların ışığını da âlemdeki varlıklara benzetmektedir. Dolayısıyla mümkünlere, Tanrı bir an için bile tecellî etmeyecek olsa, onlar yok olacaktır.

Sembolizmin ikinci basamağına gelince, yıldızlar Güneş doğunca kaybolur. İbn Arabî bu tespitini gezegenimize veya gezegenimizin belli bir noktasına göre yapmaktadır. Çünkü Dünya'dan bakan birine göre Güneş doğmakta ve diğer yıldızlar kaybolmakta iken, bir başka gezegenden, örneğin Neptün'den, bakan birine göre Güneş doğmadığı için diğer yıldızlar hâlâ görünür kalmaya devam etmektedir. Ayrıca, dünyanın batı bölgesinden bakan birisi için yıldızlar zâhir iken, doğu bölgesinden bakan birisi için yıldızlar batmıştır. Bu birinci nispet olup, mekânla ilgilidir. İkinci nispet ise zamanla ilgilidir. Yıldızlar gündüz kaybolmakta iken, geceleri görünmektedir. Sembolün ikinci basamağı, bize göre değişmez hakikatler olan varlık ve yokluk kavramlarının gerçekte ne denli izafî olduğunu göstermektedir.

Diğer yıldızların ışığı gerçekte varlığını sürdürmesine rağmen, Güneş'in ışığının çok güçlü olması ve diğer yıldızların ışığını bastırmasından dolayı, biz diğer yıldızların yok olduğunu sanırız. İbn Arabî bu noktada diğer yıldızların ışığının Güneş'in ışığı içine dâhil olduğu fikrini bir 'zan' olarak niteler. Çünkü gerçekte yıldızlar zaten bir ışığa sahip değillerdir. Işıktan söz edecek isek, sadece Güneş'in ışığından söz edebiliriz. Dolayısıyla

bir şeyin diğer bir şeye katılmasından bahsedebilmek için öncelikle ikinci şeyin var olması gerekir. Oysa bu bağlamda ikinci şey rolünde olan ‘yıldızların ışığı’ diye bir şey yoktur. İbn Arabî ile birlikte başladığımız noktaya geri geldik. Buna göre insanın işlediği fiillerin insana nispet edilebilmesi için insanın bir kudretinin olması gerekir. Oysa İbn Arabî insanın kudretinin Tanrı’nın kudretine dâhil olmadığını, çünkü ortada Tanrı’nın kudretinden başka bir kudretin bulunmadığını söylemektedir. Ancak İbn Arabî devam eden cümlelerinde insana fiillerin nispet edilebilmesi için gerekli olan alanı şöyle açmaktadır:

Aynalara gelince, her ne kadar onların eseri olsa da, bu eser onların ışığından değildir. Oysa eser, ancak ışık için olabilir. Çünkü ışık, kevnde aracısız olarak vardır. Güneş’in ışığı dolunayda kendini gösterince, dolunay, dolunaydan başkasının vermediği bir hüküm verir. Aynı şekilde ilâhî kudret kulda tecellî edince ve böylece mahlûkâtan fiiller zuhûr edince, bu zuhûr her ne kadar ilâhî kudretle gerçekleşmişse de, hüküm farklıdır. Çünkü fiillerin bu zuhûru ilâhî kudretin tecellîsi için bir ayna mesabesinde olan tecellîgâh vasıtası ile gerçekleşmiştir. Nasıl ki Güneş’in ışığı histe dolunaya nispet edilirse, ki hakikatte fiil dolunayın ışığındadır ve bu ışık da Güneş’indir, aynı şekilde fiil de histe mahlûkâta nispet edilir ama o aynı zamanda Allah’ındır. Eserin değişmesi ile eşyadaki ışığa ilişkin hüküm de değişmiştir. Böylece, ışığın dolunay vasıtasıyla verdiği hüküm, aracı olmadan kendi başına verdiği hükümden farklıdır. Aynı şekilde kulların fiilinde de hüküm farklıdır. Bu teşbihten hareketle, teklifin kime yöneldiği ve kime iliştiği bilinir.

Nitekim aklen Ay’ın nefsinde Güneş’in ışığından hiçbir şeyin bulunmadığı, yine Güneş’in Ay’a zâtıyla ulaşmadığı, Ay’ın Güneş için sadece bir tecellîgâh olduğu bilinmektedir. Yine sıfat mevsûfundan, isim de müsemmasından ayrılmadığı gibi kulda da hâlıkından bir şey yoktur. O ona hulûl da etmemiştir. Kul sadece O’nun tecellîgâhı ve mazharıdır.³⁹⁹

İbn Arabî bu ifadeleri ile kula fiillerin nasıl nispet edildiğine açıklık getirmektedir. Buna göre Güneş’in ışığı Ay’da yansırken de özde Güneş’in ışığı olarak kalmakla birlikte, Ay’da yansıma sürecine maruz kalmış ışık hüküm yönünden bu sürece maruz kalmamış ışıktan farklıdır. Aynı şekilde vücûd ve onun bir lâzimesi olan kudret her hâlükârda Tanrı’ya ait kalmakla birlikte, insan aynasında yansıma sürecine uğradıktan sonra bu kudret sırf Tanrı’da bulunan kudretten öz yönünden değilse bile, hüküm yönünden farklıdır. Fiilin insana nispetini ve sonrasında insanın ahlâkî sorumluluğunu İbn Arabî işte bu farklılık üzerine binâ eder. İşin özü, bu farklılık yine ayn’ların istidâdına dönmektedir. İbn Arabî ‘vakit’ kavramını açıklarken istidâdın vücûdu nasıl kendine göre aksettirdiğini ortaya koyar.

³⁹⁹ İbn Arabî, *Fütûhât*, II/646.

Sûfiler vaktin hakikatini, kendisi ile ve kendisi üzerinde olunan şimdiki hal olarak anlamışlardır. Vakit, iki yok [yani geçmiş ve gelecek] arasında bulunan bir varoluşsal durumdur. Vakit, Hakk'ın şeylerden onlara tesadüf eden şey olup, onların kendileri için seçtikleri değildir, denmiştir. Yine vakit, Hakk'ın gerektirdiği ve kişinin üzerinde icrâ ettiği şeydir, denmiştir...

Vaktin ulûhiyetteki dayanağı, Allah'ın Kendisi'ni "O, her gün bir iş üzeredir"⁴⁰⁰ olarak nitelendirmesidir. Aslında vakit, O'nun kendisi ile olduğu şeydir. Zamanın varoluşu fer'de, yani kevnde zuhûr eder. Böylece Hakk'ın işleri (şuûnât) mümkünlerin aynında zuhûr eder. Vakit gerçekte, senin olduğun şeydir. Senin olduğun şey ise, senin istidâdın ile özdeşdir. Hakk'ın üzerinde olduğu işlerden ancak senin istidâdının istediği sende zuhûr eder. Bu durumda Hakk'ın işi, hakkında hüküm verilendir (maḥkûmun 'aleyh). Çünkü mümkünün mümkünlikle istidâdı, Hakk'ın işinin onda varlığa getirilmesini doğurur. Görmez misin ki muhâl varlığa getirilmeyi kabul etmez?! Dolayısıyla vaktin aslı kevndedir, Hak'tan değil. Vakit ise takdirdendir. Takdirin ise ancak mahlûkta hükmü vardır. Bu durumda vaktin sahibi kevndir; hüküm de kevnin hükmüdür.⁴⁰¹

İbn Arabî bir başka yerde fiilin insana nispetini bu kez başka bir metaforla açıklamakta, ancak bu metaforu açıklamak için yine yansıtma sembolizmine dönmektedir.

Ben Hakk'ı gerçekten ayn'larda gördüm,
Ve isimlerde –böylece O'nu kendimden başkası [olarak] görmedim.
Bu hükmü veren tek ben değilim,
Bu O'nun her görendeki hükmüdür.

Bunun aksini isbat edenler yanında, O görendir, bizse O'nun aynalarıyız. Allah şöyle buyurur: "Onları siz öldürmediniz, bilakis Allah öldürdü."⁴⁰² O yine şöyle buyurur: "Bulduğunuz yerde gebertin onları!"⁴⁰³ Böylece O, bu teklifî emirde; emreden, emredilen ve emri zâhir kılmıştır. [Bu emre] sarılmak gerçekleşip de fiilde öldürme işi muhdeslerin ayn'larından zuhûr edince demiştir ki, "Onları öldüren siz değilsiniz, Ben'im. Kılıç veya bir başka öldürme aleti sizin için hangi hükümdeyse siz de benim için o hükümdesiniz." Öyleyse öldürme, bu aletle öldürülen kişide gerçekleşmiş, ama o alet hakkında 'öldüren' denmemiş; o kılıçla vurup-öldüren kimse hakkında 'öldüren' denmiştir. Aynı şekilde vurup-öldüren kimse bize nispetle, kılıcın onun yanındaki durumu gibidir. Öyleyse mükellef hakkında 'öldüren' denmez; mükellif ve kılıçla öldüren Allah'tır. Mükellef, O'nun için, kılıçla vurup-öldüren el yerine geçmiştir. Bu meselenin izahı ahkâmı gerektiren durumların bilgisidir. Acaba bu durumların bir varoluşsal aynı var mıdır, yoksa sadece ahkâmın talep ettiği nispetler midir? –böylece onlar ahkâmı ile akledilir olurlar.

Geriye ahkâmın zuhûr ettiği mahallin bilgisi kaldı. O nedir? O mümkünün aynı mıdır? Oysa nispetler Müreccih'e aittir. Bu onun şu sözü gibidir: "Siz öldürmediniz onları, bilakis Allah öldürdü."⁴⁰⁴ "Allah sizi ve yaptıklarınızı yaratır."⁴⁰⁵ Yoksa mahal Hakk'ın vücûdudur da, bu ahkâm mümkünlerin Hakk'ın vücûdundaki eseri midir? Bu durumda bu

⁴⁰⁰ Rahmân Sûresi, 55: 29.

⁴⁰¹ İbn Arabî, *Fütûhât*, II/528.

⁴⁰² Enfâl Sûresi, 8: 17.

⁴⁰³ Nisâ Sûresi, 4: 89.

⁴⁰⁴ Enfâl Sûresi, 8: 17.

⁴⁰⁵ Sâffât Sûresi, 37: 96.

eser, O’nda zâhir olan sûretlerdir. Her sûret, onda kendi sûretini gördüğü bir sûret görür ve bu sûretler mümkünlerin Hakk’ın vücûdundaki eserleridir. Böylece Ahmet, Mehmet’in sûretini Hakk’ın sûretinde görür. Bu sûretin görüldüğü hal de aynen sûret gibidir. Ehlullah’tan her iki görüşü savunan kimseler de çıkmıştır.⁴⁰⁶

İbn Arabî bu alıntıda yaratma başlığı altında incelediğimiz meseleyi bu kez insanın fiilleri bağlamında tartışmaktadır. Şeyh’in bu bağlamdaki diyalektiği üç aşamadan oluşmaktadır. İlk aşamada Tanrı müminlere kâfirleri öldürme emrini vermekte ve müminler bu emri yerine getirmektedirler. İbn Arabî bu emri ‘teklifi emir’ olarak nitelendirir. Şeyh’e göre iki tür ilâhî emir vardır: teklifi ve tekvinî emir.⁴⁰⁷ Tekvinî emir, bir şeyin istidâdının gerektirdiği şeyi yapmasıdır. Bu emirle ahlâkî bir sorumluluk terettüp etmez. Teklifi emre gelince, bir şeyin yapılmasını veya bir şeyden geri durulmasını âmir olan emir olup, ancak bu emir doğrultusunda bir fiil hakkında iyi veya kötü hükmü verilebilir.⁴⁰⁸ Ne var ki, İbn Arabî her ne kadar cihat emrini teklifi bir emir olarak nitelendirse de, sonrasında yaptığı yorumlar bu emri tekvinî emre yaklaştırmaktadır.

Allah bu emri verdiğinde ve kul onu yerine getirdiğinde, emreden/Tanrı, emredilen/kul ve emir/cihat zâhir olmuştur. Ancak öldürme fiilini insandan nefyedip Tanrı’ya nispet eden âyet, gerçekte emreden ve emredilenin hiç de görüldüğü gibi ayrı ayrı varlıklar olmadığını ispat etmektedir. Dolayısıyla öldürme fiilini gerçekte Tanrı işlemiş, ancak kul bu eylemde Tanrı’nın tecellîgâhı olmuştur. İbn Arabî bu bağlamda kılıç örneğini vermektedir. Bize göre bu örnek, İbn Arabî’nin felsefesini ancak bir dizi modifikasyondan sonra yansıtabilir. Buna göre kılıçla kılıcı tutan el arasındaki ilişkiyi, elden kılıca yayılmış bir tesir olarak görmemiz gerekir. Tanrı’nın varoluşu veya kudreti de aynı biçimde kula yayılmaktadır. Bu bakımda Tanrı aynaya bakan kişi, kul ise o kişiyi yansıtan aynadır.

İbn Arabî metnin son kısmında kulu aynaya bakan kişi, Tanrı’nın vücûdunu ise ayna veya tecellîgâh olarak tasvir etmektedir. Buna göre kulun öldürme fiili, Tanrı’nın vücûdunda tecellî eden sûretlerdir.

⁴⁰⁶ İbn Arabî, *Fütûhât*, III/532.

⁴⁰⁷ İbn Arabî benzer bir ayrımı ibadet hakkında da yapar. Bu ayrıma göre ibadetler, ‘zâtî’ veya ‘aslî ibadet’ ve ‘fer’î ibadet’ olmak üzere iki çeşittir. Birinci tür ibadet, mümkünlerin zâtlarının mümkün olmaları yönünden ibadet etmeleridir. İkinci tür ibadet ise, kulun yapabilmek için ilâhî bilgilendirmeye ihtiyaç duyduğu amellerdir. Bkz. İbn Arabî, *Fütûhât*, II/304.

⁴⁰⁸ Tefvîk et-Tavîl, “İbn Arabî’de Ahlâk Felsefesi” (*İbn Arabî Anısına (Makaleler)*, Ed. İbrahim Medkur, çevr. Tahir Uluç, İnsan Yayınları, İstanbul 2002 içinde), s. 130–1.

Sonuç olarak İbn Arabî insanın fiilleri meselesine de vahdet-i vücûd öğretisine bağlı kalarak bir çözüm önermekte, bu çözümü ayna sembolizmine dayanarak açıklamaktadır. Buna göre insanın kudreti ve bu kudretten doğan fiiller, insanî varoluş örneğinde olduğu gibi, gerçekte Tanrı'ya ait olmakla birlikte insanda zuhûr etmektedir. İnsanda zuhûr eden kudret ile sırf Tanrı'da mevcut olan kudret arasında bir çeşit fark vardır. İşte bu farklılık sayesinde insana kudret nispet edilebilmekte ve insan işlediği fiillerden sorumlu olmaktadır.

2.4. Berzah, Hayâl, 'Amâ (Bulut)

İbn Arabî bu üç kavrama benzer fonksiyonlar yüklemektedir. Berzah, 'amâ (bulut) ve hayâlin her üçü de ara-varoluş alanları anlamında kullanılmaktadır. İbn Arabî berzah kavramını Kur'ân'dan almış görünmektedir. Rahmân Sûresi'nin yirminci âyetinde, 'berzah' kelimesi geçmektedir. Bu âyette 'berzah', iki denizin birbirine kavuşmasını ve karışmasını önleyen bir engeldir. Şeyh âyetteki 'berzah' kelimesine hem her iki denizin özelliğine sahip olan hem de ikisine de tam olarak dâhil edilemeyen bir hakikat nazarıyla bakmaktadır. Buna göre berzah, ne şudur ne de ötekisi; aksine, hem şudur hem de ötekisidir. Dolayısıyla berzah İbn Arabî'nin hem paradoksal üslûbunun en başta gelen öğelerinden birisi, hem de metafizik tasarımının pek çok yönünü açıklamakta kullandığı bir enstrümandır.

Berzah kavramını etraflı biçimde incelemek bu çalışmanın kapsamı dışındadır. Biz sadece bu kozmik misâlin ayna sembolü ile alakalı yönüyle ilgileneceğiz. İbn Arabî berzahı şöyle tasvir etmektedir:

Berzah; iki şeyi ikisine de karışmadan ayıran bir şeydir. Buna örnek olarak, gölgeyi aydınlıktan ayıran çizgiyi zikredebiliriz. Allah şöyle buyurur: "İki denizi birbirine kavuşmak üzere salıvermiştir. Aralarında bir engel vardır, onu geçip birbirine karışmazlar."⁴⁰⁹ Bir başka deyişle, bir deniz bir başkasına karışmaz. His, bu iki şeyi ayırt edememekle birlikte, akıl o iki şeyi ayıran bir şeyin var olduğuna hükmeder. Akıl engel, işte bu berzaktır. Fakat o hisle idrâk edilirse, [idrâk edilen] şey o iki şeyden birisidir, berzah değildir. Birbirine bitişik iki şey, ne berikisi ne de ötekisi olan, ama her ikisinin de gücüne malik olan bir berzaha ihtiyacı vardır.

Berzah; malûmu meçhulden, mevcudu ma'dûmdan, nefyedileni isbat edilenden aklediliri akledilmezden ayıran bir şeydir. İşte bu şeye ıstılahta 'berzah' ismi verilir. O zâtı gereği akledilirdir. Fakat o sadece bir hayâldir. Çünkü sen onu idrâk ettiğinde ve hakikatine akıl erdirdiğinde, bilirsin ki sen gözlerinin üzerine düştüğü [yani gördüğün]

⁴⁰⁹ Rahmân Sûresi, 55: 19-20.

vücûdî bir şey idrâk ettin. Diğer yandan aslında orada hiçbir şey olmadığını delillerle kesin biçimde idrâk edersin. Öyleyse, senin kendisi için vücûdî bir şeylik isbat ettiğin, isbat ederken de kendisinden bu şeyliği nefyettiğin şey nedir?⁴¹⁰

İbn Arabî bu pasajda berzahı tanımlarken üç aşamalı bir strateji izlemektedir. Bu aşamaların ilkinde, ‘berzah’ kavramını okuyucunun zihninde canlandıracak iki doğal fenomen zikredilmektedir. Bunlardan birisi, iki denizin birbirine karışmasına engel olan güç, diğeri de gölgeyle aydınlığı ayıran farazî çizgidir. İlk örnekle ilgili olarak İbn Arabî birbirine karışmayan iki denizi gerçekten görmüş müdür, yoksa bu fenomeni sırf Kur’ân’da zikredildiği kadarıyla mı bilmektedir, bu nokta kapalıdır. Ancak her halükârda modern okuyucu bu doğa fenomenini Jacques Cousteau’nun denizaltı araştırmaları sayesinde öğrenmiştir. Diğer yandan İbn Arabî berzahı aydınlık ile gölgeyi ayıran çizgiye benzetmektedir ki, bu da her insanın duyularıyla şahit olduğu gündelik bir fenomendir. Sonuç olarak Şeyh, ilk aşamada duyumuza hitap etmektedir.

İbn Arabî duyularımızın kimi zaman bizi yanılttığının farkındadır. Bu yüzden his –bu bağlamda göz- her ne kadar iki denizin birbirine karışmadığını ve gölge ile aydınlığın birbirine girmedliğini idrâk etse de, o bu iki çifti birbirinden ayıran hakikatin ne olduğunu “gördüm!” dediği anda, gerçekte onun gördüğü söz konusu ayraç değil, ayracın iki yanındakinden birisidir. İşte bu noktadan itibaren, İbn Arabî stratejisinde ikinci aşamaya geçmekte ve hissin bir üstündeki güce, yani akla başvurmaktadır. Oradan da, his bu ‘şey’i göremese de akıl orada böyle bir varlığın var olduğuna hükmettiği sonucuna varmaktadır. Ancak İbn Arabî şemasını bu noktada bitirmemekte ve aklın bir şekilde varlığına hükmettiği bu şeyin somutlaşacağı en üst ve en yaratıcı yetimize yönelmektedir. Bu yetimiz İbn Arabî’nin felsefesinin inşa ve izahında kullandığı en gözde araçlarından birisi olan hayâldir.⁴¹¹

Hayâl, bir algı aracı olarak oldukça paradoksal bir doğaya sahiptir. Çünkü tahayyül gerçekte hissî bir algılama değilken, hissî algılama sürecine benzemektedir. Hayâli bu yönden bilgisayar simülasyonuna benzetebiliriz. Çünkü simülasyon, gerçekten bizim

⁴¹⁰ İbn Arabî, *Fütûhât*, I/380.

⁴¹¹ Kindî’nin şu ifadelerinde, Kindî’nin ‘musavvira’ veya ‘fantezi’ olarak isimlendirdiği güç ile İbn Arabî’nin hayâl tasarımı arasındaki benzerlik görülmektedir: “Musavvira gücünün, duyunun sahip olmadığı çok önemli bir fonksiyonu vardır. O, madde ile fonksiyonlarını birbirine karıştırır ve sûretler arasında ilişki kurar. Örneğin musavvira, konuşan bir hayvan ve boynuzlu ve tüylü bir insan sûretini verebilir.” Bkz. Ebû Ya’kûb İbn İshâk Kindî, *Risâleler*, çvr. Mahmut Kaya, İz Yayıncılık, İstanbul 1994, s. 142.

duyularımıza hitap etmektedir. Fakat simülasyonda bizim algımıza konu olan görüntüler, gerçekte yoktur. Simülasyonun çalışma ilkesi gereği dış dünyadan devşirilmiş imgeler sanal bir ortamda yeniden üretilmektedir. Hayâl de aynı biçimde çalışmaktadır. Bir farkla ki, biz simülasyondaki imgeleri fiziksel gözümüzle ve kulağımızla algımlarken, hayâlde duyu organlarımız gerçekte faal değildir. Chittick bu durumu şöyle açıklar:

Hayâl âlemi duyusal bir âlemdir. Oysa akledilir âlem, duyusal özelliklerden soyutlanmıştır. Akıl, kavramları yan yana dizmek ve bir sonuca varmak süreci ile çalışır. Şeyh bu sürece ‘fikir’ der. Aklın tersine hayâl, fikirleri duyusal sûrette idrâk eden bir bâtînî müdrike ile çalışır. Bu durumda hayâlî idrâk, görsel olabilir, fakat bu görme eylemi beden gözüyle gerçekleşmez. Yine hayâlî idrâk işitsel de olabilir. Ama şeyler fiziksel kulaklarla işitilmez. Nitekim rüyalar, herkesin gayr-i cismî duyu tecrübesi yaşadığını göstermektedir.⁴¹²

İbn Arabî hayâlin bu kadar çok zıt çiftleri birleştirmesini bir çeşit paradoks olarak görmektedir. Çünkü hayâle, aynı anda ve anlamda birbirine zıt hükümler nispet edilmektedir. Bu zıtlıklar arasında en keskin olanı, hayâlin aynı anda ‘mevcut’ ve ‘madûm’ olarak nitelendirilmesidir. Hayalin yapısının son derece şaşırtıcı olduğunun farkında olan İbn Arabî, bu tür paradoksal fenomenlere günlük hayatta her an karşılaştığımıza dikkat çekmektedir. O, bu bağlamda ayna sembolizmine yönelmektedir.

Çünkü, ayna-görüntü-görüntünün sahibi üçlüsü arasında paradoksal bir ilişki vardır. Bir kimsenin aynadaki görüntüsü, o kimse ile özdeş değildir. Özdeş olsaydı, aynadaki görüntüde meydana gelen değişimler aynı şekilde görüntünün sahibinde de ortaya çıkardı. Bu yüzden görüntü, görüntünün sahibi ile özdeş değildir. Diğer yandan görüntü, görüntünün sahibinden başkası da değildir. Çünkü aynaya bakan, kendisinden başkasını görmediğini bilir. Bu durumda, görüntü-görüntü sahibi arasındaki ilişki aynı anda var olan bir özdeşlik-başkası ilişkisidir. Sonuç olarak bu, paradoksal bir ilişkidir.

Hayâl, ne mevcuttur ne de madûmdur; ne malûmdur ne de meçhuldür; ne müsbettir ne de menfidir. Örneğin bir kimse sûretini aynada görür. Sonrasında o bir bakımdan kesinlikle sûretini idrâk ettiğini bilir. Bir başka bakımdan ise kesinlikle sûretini idrâk etmediğini bilir... O, kendi sûretini gördüğünü inkâr da edemez. Yine o sûretinin aynada olmadığını, kendisiyle ayna arasında da bulunmadığını bilir. Bu durumda o şöyle derken ne doğru söyler ne de yalan: “Ben sûretimi gördüm, ben sûretimi görmedim!”⁴¹³

⁴¹² Chittick, *Imaginal Worlds*, s. 70.

⁴¹³ İbn Arabî, *Fütûhât*, I/381.

İbn Arabî hayâli, latif nesneleri cisimsileştiren, cisimleri de de latifleştiren çift-yönlü dönüştürücü bir ara-varoluş alanı olarak tanımlamaktadır.⁴¹⁴ Berzah dolayımında hayâl yine aradalık özelliğini elde tutmakla birlikte, bu kez daha geniş spektrumlu bir fonksiyon icra etmektedir. Çünkü İbn Arabî hayâli, varlık-yokluk, malûm-meçhul ve menfî-müsbet gibi birbirine zıt ve aynı nispette birbirinden uzak varoluşsal alan çiftlerini birbirine bağlayan bir köprü olarak görmektedir.

Bazı araştırmacılar İbn Arabî'nin hayâl tasavvuru ile farklı derecelerde de olsa her insanda var olan hayâl gücü arasında çok katı bir ayrım yapmaktadırlar.⁴¹⁵ Ancak bize göre böylesi keskin bir ayrım isabetli değildir. Çünkü İbn Arabî doğal, kültürel ve tarihsel pek çok fenomeni almış ve kendi felsefesini inşada yeniden yorumlayarak kullanmıştır. Hayâl de, İbn Arabî'nin felsefesini kimi zaman kurarken, kimi zaman da açıklarken kullandığı böylesi psikolojik bir fenomendir.

İbn Arabî insanın zihinsel bir gücü olan hayâli almakta ve ona kendi ontolojisinin ve psikolojisinin kurgusunda pek çok görev yüklemektedir. Şeyh'in hayâle yüklediği bu görevlere nüfuz edebilmek için, onun hayâl tasavvuru ile her insanda var olan hayâl gücü arasındaki bağ koparılmamalıdır. Takiyettin Mengüşoğlu'nun şu ifadeleri İbn Arabî'nin elinde dönüşüm geçirmiş hayâl kavramını anlamamıza yardımcı olacaktır:

Algı aktı, yalnız reel-varlık alanı içinde kaldığı halde, düşünme-aktı, bütün varlık alanlarını, hatta irreel olan şeyleri, varolan şeylerle ilgisi olmayan hayâl sferini de içine alabilir. Çünkü biz hem reel olan hem de ideal ve mental olan bir şeyi hem de saf bir hayâlden başka bir şey olmayan bir şeyi düşünebiliyoruz. Algı aktı, sınırlı zamana ve mekâna bağlı olduğu halde, düşünme aktı ne zamana ne de mekâna bağlı kalır. İmdi düşünme, yalnız bütün varlık alanlarına ve irreel varlık sferlerine uzanmakla kalmıyor, aynı zamanda herhangi bir sınır da tanımıyor... Bu bakımdan düşünme, varlık modalitelerinden yalnız olanak, gerçeklik, zorunluluk, gerçek olmayan, olanaksız, olası ve rastlantı olanları değil, hem de absürd olanı (örneğin kare olan bir çemberi) da içine alabilir. İşte düşünmenin bu özellikleri, ona sonsuz bir özgürlük kazandırmaktadır.⁴¹⁶

Mengüşoğlu'nun 'düşünme aktı' dediği şey ile İbn Arabî'nin 'hayâl' nosyonu arasında yakın bir benzerlik vardır. Çünkü her iki kavramda da duyu ve aklın sınırlarına bağlı kalmadan düşünmek, temel bir öğedir.

⁴¹⁴ Bkz. Mustafa Çakmakoglu, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye Göre Hayâl", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 4, sayı: 10, Ocak-Haziran 2003, s. 303 vd.

⁴¹⁵ Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, s. IX.

⁴¹⁶ Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1988, s. 60-1.

İbn Arabî berzah kavramını hem bu bağlamda hem de daha pek çok başka bağlamda her ara-varoluş boyutu için kullanmaktadır. Bu ara-varoluş boyutu bir yandan arasında olduğu iki şeyi ayırırken, diğer yandan da birleştirmektedir. *El-Mu‘cemu’s-Sûfî*’de Suâd el-Hakîm, İbn Arabî’nin ‘berzah’ kavramının ayırıcı niteliğini kelimenin dilsel anlamından aldığını, sonrasında ona ‘birleştirici’ fonksiyonu kendisinin yüklediğini ifade eder.⁴¹⁷

İbn Arabî’nin tasavvuf felsefesine yaptığı belkide en büyük katkı, onun her bağlama uygun böylesine çok sayıda ara-varoluş alanı geliştirmesidir.⁴¹⁸ Bu ara-varoluş alanı pek çok alan arasında özellikle ikisinde fonksiyon icra eder. Bunlardan ilki yatay varlık alanları arasındaki birleştiricilik işlevidir. Fizik alanda bu çok önemli bir ilke olarak karşımıza çıkmaktadır. Varlıkta birbirinden farklı doğaya sahip iki nesneyi kaynaştırmak için her iki nesneden de farklı, ancak her ikisi ile de uyumlu bir üçüncü nesne olmasaydı insanlık medeniyeti diye bir şey olmazdı. Dikey varlık alanları arasındaki birleştiricilik işlevine gelince, berzah, gayp âlemi ile şehadet âlemi arasında kimi zaman metafiziksel, kimi zaman da kozmolojik bir köprü konumundadır.⁴¹⁹

Berzah kavramı ile ayna sembolü arasındaki ilişkiyle ilgili olarak, Şeyh bitkilerin de ‘Kutb’a biat etmesi gerektiğinden bahsettiği bölümde, sözü bitkiler âleminin hayvanlar ve madenler âlemi arasında bir ara-varoluş alanı olduğuna getirir ve devamında şöyle söyler:

Bitkiler, madenlerle hayvanlar arasında bir ortaç (vasat) âlemdir. Bu yüzden bitkiler âlemi berzah hükmüne sahiptir. Böylece onun iki yüzü olur ve onda mevcut olan yüzlerin hakikati kendisine açılan kimseye o zâtı ile ilimden verir. Berzadaki kemâl, berzah dışındaki kemâlden daha aşikârdır. Çünkü o, söz konusu ilmi hem kendi zâtıyla hem de kendi zâtı dışındaki ile verir. Oysa berzah-olmayan sadece kendi zâtıyla ilmi verir, başkasıyla değil. Çünkü berzah her iki taraf için bir ayna konumundadır. Onu gören, ondaki iki tarafı da görmüş olur. Bitkilerde, başkasında olmayan bir berzahımsı sır vardır.

⁴¹⁷ el-Hakîm, *el-Mu‘cem*, s. 193.

⁴¹⁸ Ebû Zeyd İbn Arabî felsefesinde dört ana berzah tespit etmektedir: “Araştırmacı, İbn Arabî’nin ikilik gediğini kapatmak için kullandığı araçları varoluş mertebelerine göre dört gruba ayırabilir. İlk grup, En Yüce Berzah, Berzahların Berzahı veya Mutlak Hayâl’dir. Bu grup içine [1] İlahlık, [2] ‘Amâ (bulut), [3] Küllî Hakikatlerin Hakikati, [4] Hakikat-i Muhammediye, Akl-ı Evvel, veya Kalem-i A‘lâ’dır. İlahlık; âlemde hükümlerini icrâ eden [fâil] ilâhî isimlerin toplamı olmakla, Zât-ı İlâhiye ile âlemi birleştirir. Bu ortam veya ortaç (vasî), İbn Arabî’ye Zât-sıfatlar ikiliğini ortadan kaldırma imkanını verir. Bu, kelâm ilminde temel bir problemdir. ‘Amâ’ya gelince, o Mutlak Vücûd ile Mutlak ‘Adem arasındaki ortacı temsil eder. O, kendisinde varlıkların ayn’larının fiil olarak değil potansiyel olarak bulundukları mümkünlük ortamıdır. Hakikatlerin Hakikati ise küllî bilişsel (‘ilmî) ortamdır. Bu ortam, kadîmlik ile hâdisliği birleştiren küllî akledilir hakikatlerdir. Hakikat-i Muhammediye, Akl-ı Evvel veya Kalem-i A‘lâ ise Tanrı-insan ikiliği arasındaki ortaçtır. Bu araçlar, İbn Arabî düşüncesinde birleşir ve En Yüce Berzah, Berzahların Berzahı veya Mutlak Hayâl denen tek bir hakikatin çeşitli düzeyleri olarak kabul edilir.” Bkz. Ebû Zeyd, *Felsefetü’t-Te‘vîl*, s. 47.

⁴¹⁹ İbn Arabî, *Fütûhât*, II/305; yine bkz. Seyfullah Sevim, *İslam Düşüncesinde Mârîfet ve İbn-i Arabî*, İnsan Yayınları, İstanbul 1997, s. 152.

Çünkü bitkiler “bitmekle” sözündeki kendisiyle, “sizi bitirdi” sözündeki Rabb’i arasında bir berzahıdır.⁴²⁰

Bitkiler, berzahımsı varlıklar olduğu için kendileri için berzah hükmünde oldukları şeylerin sûretlerini kabul ederler. Bitkilerin aralarında berzah olduğu iki şey ise hayvanlar ve madenlerdir. Bu yüzden bitkiler [Kutb’a] biat ettiklerinde, kendisinde sûretleri zuhûr eden şeyler adına da biat etmiş olurlar. Çünkü bu imam, berzahların aynalarında zâhir olan sûretleri de müşâhede eder. Bu gerçekten hayret verici bir ilimdir. Benzer biçimde aynaya bakan kimse aynada hissen kendisi dışındaki kimselerin sûretlerini görür. Böylece o kişi aynada bu şahısları oldukları hal üzere idrâk eder. Bununla birlikte bu şahıslar ayn’ları yönünden aynaya bakan kimseye görünmezler. Yine o kişi bu şahısların sûretlerini ancak bu cilâlî cisimde görürler.⁴²¹

İbn Arabî’nin bitkiler âlemine ilişkin bu tasvirini, onun genel varlık anlayışını bilmesek, çok rahat biçimde evrimciliğe yorabiliriz. Ancak o, bitkileri minerallerle hayvanlar arasında biyolojik bir ara-tür olarak görmekten ziyade, onların varoluştaki spiritüel konumlarına dikkat çekmektedir. Diğer yandan bitkiler, kökleri vasıtası ile doğrudan toprakla ve dolayısıyla minerallerle temasta olduklarından ve bu mineralleri kılcal damarları vasıtasıyla bünyelerine kattıklarından, minerallerle hayvanlarınkinden çok daha köklü bir yakınlık içindedirler. Buna göre sanki İbn Arabî, bitkilerin topraktan aldıkları cansız mineralleri dönüşüme uğratarak canlı bitki hücreleri haline getirdiğini imâ etmektedir. Ayrıca, bitkiler ekolojik döngü içinde toprak ve dolayısıyla mineraller ile hayvanlar ve insanlar arasındaki en hayatî halkayı teşkil etmektedir. İbn Arabî bütün bu noktaları göz önünde bulundurduğundan olsa gerek bitkileri ‘berzah’ olarak tavsif etmektedir.

Berzah fikri ile ayna sembolü arasında kurulan ilişkinin bir diğer yönü de bilgiye ulaşma ile ilgilidir. Berzah, epistemolojik anlamda iki tarafı da ayna olan bir cisme benzetilmektedir. Dolayısıyla bir kimse berzahımsı aynaya baktığında, aynanın her iki tarafındaki âlemin bilgisini elde edebilecektir.

Berzah kavramı, varlıkla yokluk arasındaki ara-varoluş rolünü oynar. İbn Arabî varlıkla yokluk arasında bulunan berzaha, ‘en yüce berzah’ ismini verir. Bu alan, varlık ve yokluğun her ikisine de bakan bir yüze sahip olmakla, bir anlamda bu iki alanı birleştirmektedir. Aynı zamanda o, varoluş düzeninin kozmik düzeyde sağlanması ve

⁴²⁰ İbn Arabî, *Fütûhât*, III/137 (Daha önce, İbn Arabî’ye göre ilahî isimlerin bitkiyi bitirdiğini, bitkilerin de bitme istidâdına sahip olmakla bittiğini, böylece iki tarafın da yaratma sürecine bilfiil ortak olduğunu söylemiştik).

⁴²¹ İbn Arabî, *Fütûhât*, III/138.

‘hakikatlerin ters yüz olmaması için’⁴²² bu iki alanı birbirinden ayırmaktadır. Ancak berzahın birleştiricilik özelliği ayırıcılık özelliğinden daha baskındır. Aksi takdirde mecâzen de olsa yokluktan varlığa geçiş mümkün olmayacaktır.

Malûm olsun ki, üç tür malûm vardır, dördüncüsü yoktur. İlki, mutlak vücûd olup takyid edilemez. Bu, zâtıyla kâim olan Hakk’ın vücûdudur. İkinci malûm ise, kendi zâtında yok olan mutlak ademdir. Bu da hiç takyid edilemez. O, muhâldir. O, mutlak vücûd’un zıttıdır. İki zıt, kendisiyle birinin diğerinden ayrılacağı, birinin diğerinin sıfatı ile tavsif edilmesine engel olacak bir ayraç (fâsıl) olmadan birbirine karşı duramaz. Bir terazi, mutlak vücûd hakkında hüküm verecek olsa, terazi o hakikatın miktarını eşit bulur; ne fazla ne eksik. İşte bu [terazi], ‘en yüce berzah’⁴²³ tır veya ‘berzahların berzahu’dur. Onun bir yüzü vücûda bir yüzü de ademe bakar. O zâtı gereği bunların her ikisine de karşı durur. O, üçüncü malûmdur. Onda bütün mümkünler bulunur. Diğer iki malûm nasıl sınırsızsa, o da sınırsızdır. Mümkünler, mutlak vücûdun kendilerine bakması yönünden bu berzahta sâbit ayn’lara sahiptir. Bu yönden mümkünlere ‘şeyler’ denir. Allah bir şeyi varlığa getirmek istediğinde, ona ‘ol’ der ve o da olur. Mutlak yokluğun berzaha bakması yönünden onun [berzahın] mevcut ayn’ları yoktur. Hak vücûdî bir harf olan ‘ol/kün’ sözünü söylemiştir. Eğer o şey daha önce var olmuş olsaydı, O ona ‘ol’ demezdi... Mümkünler bu berzah yönünden vardırırlar. Hak onlar aracılığıyla, şeyleri var olmazdan önce görür.

Berzah, varlıkla yokluğu ayıran bir çizgi gibidir. O ne mevcuttur ne de madûm. Sen onu varlığa nispet edersen, sâbit olduğu için onda varlığın kokusunu bulursun. Onu yokluğa nispet edersen sen yine doğru söylemiş olursun, çünkü onun varlığı yoktur. Ben Eş’arîlere şaşarım. Onlar nasıl olur da madûmun adem halindeki bir ‘şey’ olduğunu ve onun ilk önce sâbit bir ayn’a sahipken sonradan o ayn’a varlık verildiğini söyleyen kimsenin bu sözünü reddederler?!⁴²³

Varlık ve yokluk sonsuz iki alandır. Ancak bu alanların birbirine karışmasını önlemek ve böylece birini diğerinden ayırt edebilmek için bir ara-bölgeye ihtiyaç vardır. Şeyh, varlık ve yokluk alanlarını sınırsız olarak tanımladığı için, bu ikisini ayıran ara-bölge de sınırsız olmak durumundadır. Ara-bölge olmasının doğası gereği, berzahın iki yüzü vardır. Bir yüzü varlığa bakarken, öteki yüzü yokluğa bakar.

Vücûd ile adem arasında mümkün olan bu berzahın hem sübûta hem de ademe nispetinin sebebi, onun zâtı gereği her ikisine de karşı duruşundandır. Şöyle ki, mutlak yokluk mutlak vücûdun karşısında bir ayna mesabesindedir. Vücûd, [bu yokluk] aynasında kendi sûretini görür. Böylece bu sûret mümkünün ayn’ı olur ve mümkünün yokluk hali içinde bir sâbit ayn’ı ve şeyliği (şey’iyet) olur. Yine bu yüzden o [mümkün], yokluğundan, mutlak vücûd sûretinde çıkar. O, ademin sınırsızlığı ile muttasıf olmuş ve bu yüzden onun sınırsız olduğu söylenmiştir. Yine mutlak vücûd, mutlak adem için bir ayna mesabesinde olmuştur. Mutlak adem Hakk’ın aynasında kendi sûretini görmüştür. Böylece ademin bu aynada gördüğü sûreti, bu mümkünün –sınırsızlıkla mevsuf olduğu halde- kendisiyle

⁴²² İbn Arabî, *Fütûhât*, III/49.

⁴²³ İbn Arabî, *Fütûhât*, III/48.

muttasıf olduğu ademin ayn'ı olmuştur. Mutlak adem sınırsız olmuş ve mümkün, madûm olmakla muttasıf olmuştur. Böylece o [mümkün], aynayla aynaya bakan kimse arasında zâhir olan ve ne bakanla özdeş ne de bakandan başkası olan sûret gibi olmuştur. Öyleyse mümkün, sübûtu yönünden ne Hakk'la özdeştir ne de Hak'tan başkasıdır. Yine o madûmluğu yönünden ne muhâl ile özdeştir ne de muhâlden başkasıdır. Sanki o, izafî bir şeydir. Bu yüzden bir taife mümkünün nefyine kâil olmuş ve vacip ve muhâlden başkasının varlığını inkâr etmiş ve onun için mümkünlüğü hatıra getirmemiştir. Mümkünler –ortaya koyduğumuz gibi- Hakk'ın tecellîsi yönünden sâbit, ademin tecellîsi yönünden madûm ayn'lardır. Bu hazretten Hak nefsinin bilmiş, dolayısıyla da âlemi bilmiştir. Onun âlemi bilmesi, ezelde kendi Nefsini bilmesidir.⁴²⁴

İbn Arabî bu pasajda varlık ve yokluk alanlarını birbirine yaklaştırmada son sınıra varmaktadır. Ayrıca o, varoluşu Tanrı ile özdeşleştirmektedir. Varoluş ve yokluk birbirlerine bakan iki düzlem aynaya benzetilmektedir. Yokluk bakan, varoluş veya Tanrı ayna rolünde olduğunda, bu varoluş aynasında beliren sûretler mümkünlerin ayn'ı veya a'yân-ı sâbite olmaktadır. Bu durumda mümkünler için herhangi bir ayn'dan söz etmek mümkün değildir. Varoluş veya Tanrı bakan, yokluk ise ayna rolünde olduğunda, aynada beliren görüntüler yine mümkünlerin ayn'ları veya a'yân-ı sâbite olmakla birlikte bu kez mümkünler için bir ayn'dan söz etmek mümkün olmaktadır. Dolayısıyla mümkünler, varoluşun veya Tanrı'nın yokluk aynasına bakması yönünden vardılar; yokluğun Tanrı'nın aynasına bakması yönünden ise yokturlar. Bu da bir kimsenin kendi sûretini aynada görmekle birlikte gerçekte kendisinin aynanın içinde olmaması, dolayısıyla kişinin aynada ne olduğu ne de olmadığı ve hem olduğu hem de olmadığı yönünden ayna-sûret-kişi üçlüsü arasındaki ilişkiye benzemektedir.

Hayâl, daimi bir hareket ve çeşitlenme ile yakından ilişkilidir. Arapça'da küheylan anlamına gelen 'hayl'a bu ismin verilmesi de, atın salınarak yürümesindendir.⁴²⁵ Hayâl kelimesi Kur'ân'da isim olarak geçmez. Fiil kipinde bir kez geçer. Tâha Sûresi'nin altmış altıncı âyetinde Hz. Musâ ile Firavun'un sihirbazları arasındaki yarışma ve sihirbazların hünerlerini sergileyişleri söz konusu edilmektedir: “Hemen onların ipleri ve sopaları sihirlerinden dolayı sanki koşuyormuş gibi tahayyül olundu.”⁴²⁶

İbn Arabî Hz. Musâ ile sihirbazlar arasında geçen bu olayı yorumlarken iki hususa dikkat çekmektedir. İlk olarak Şeyh, âyette Hz. Musâ'nın 'ipleri ve sopaları yürüdüğünü

⁴²⁴ İbn Arabî, *Fütûhât*, III/48.

⁴²⁵ el-Hakîm, *el-Mu'cem*, s. 448.

⁴²⁶ Tâhâ Sûresi, 20: 66.

gördüğü' değil 'kendisine böyle gösterildi veya ona böyle tahayyül ettirildi' şeklindeki ifadenin, gerçekte ip ve sopaların yılanı dönüşmediğine işaret ettiğini belirtir. Dolayısıyla sihirbazların aldatmacası, görülen şeyin kendisine değil görme duyusuna tesir etmiştir. Oysa Hz. Musâ'nın asâsı gerçekten ejderhaya dönüşmüş ve sihirbazların ip ve sopalarını yutmuştur.⁴²⁷ İbn Arabî *Fütûhât*'ta bir başka yerde, sihirbazların ipleri ve sopaları bitişik hayâlde yılanı dönüşmüşken, Hz. Musâ'nın asâsının ayrıık hayâlde ejderhaya dönüştüğünü söylemektedir.⁴²⁸

İbn Arabî'ye göre 'hayâl' kavramı dört hazrette zâhir olan bir hakikate işaret eder: Tanrı dışındaki bütün varlıklar; rûhânî ve cismânî âlem arasındaki ara-bölge; ruh ve bedenden ayrı bir hakikat olarak görülen nefis; insandaki hayâl gücü.⁴²⁹ Tanrı dışındaki bütün varlıklar, bir anlamda Tanrı'nın hayâlinde var olduklarından, en geniş anlamdaki hayâldir.⁴³⁰ Bu hayâle İbn Arabî 'ayrık hayâl' (munfasıl) ismini vermektedir. İkinci tür hayâl ise rûhânî âlemle cismânî âlem arasında köprü olan hayâldir. Üçüncüsü, insanın maddî cesedi ile manevî ruhu arasındaki berzah varlık olarak nefistir. Son olarak da her insanda bulunan hayâl gücüdür. İbn Arabî birinci sıradaki hayâli 'ayrık hayâl' (munfasıl) olarak isimlendirirken, dördüncü sıradaki hayâle 'bitişik hayâl' (muttaşıl) ismini verir. İbn Arabî'nin 'ayrık hayâl' olarak adlandırdığı hayâl de bir bakıma 'bitişik'tir. Çünkü onun varlığı, deyim yerindeyse, Tanrı'nın zihnine bağlıdır. Bu yönüyle ayrıık hayâl, bütün evrene tekâbül etmektedir.

Hayâl ile ayna sembolü arasında İbn Arabî şöyle bir ilişki kurar:

Mârifet ilimlerinden birisi de hayâl ilmi ve hayâlin bitişik ve ayrıık âlemlerinin ilmidir. Bu, mârifetin temellerinden iki önemli temeldir. Bu, berzah ilmi ve kendisinde rûhânî varlıkların zâhir olduğu cesetler âlemi ilmidir. O, cennet halkının ilmidir. O, kıyamet günü değişen sûretlerde gerçekleşen ilâhî tecellî ilmidir. O, ölümün koç sûretinde görünmesinde olduğu gibi, kendi başına cesetleşemeyen mânâların zuhûru ilmidir. O, insanların uykuda gördüklerinin ilmidir. O, ölümün sonrasında ve dirilişin öncesinde orada yaratılışın gerçekleşeceği yurdun ilmidir. O, sûretlerin ilmi olup onda ayna gibi cilâli cisimlerde görünen sûretler zâhir olur. Bu ilim, ilâhî isimlerin ve tecellînin bilgisinden sonra [artık] olmaz. Çünkü bu ikinci ilim bu hayâl ilminin temelinden daha tamdır. Çünkü o bağlanma ('ağd) aracıdır. Ona duyular yükselir ve ona mânâlar iner. O kendi yurdundan

⁴²⁷ İbn Arabî, *Fütûhât*, III/280.

⁴²⁸ İbn Arabî, *Fütûhât*, II/307.

⁴²⁹ Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, s. 116.

⁴³⁰ Ebû Zeyd, *Felsefetu't-Te'vîl*, s. 56.

hiç ayrılmaz. O, sâhib-i iksirdir ve onu mânâyâ yükler. O mânâyı hangi sûrette isterse o sûrette cesetleştirir.⁴³¹

İbn Arabî bu pasajda hayâl âlemi ile berzahı nerdeyse aynı anlamda kullanmaktadır. Hayâl âlemi, aynı berzah gibi, iki farklı varoluş alanı arasında bulunan bir ara-varoluş bölgesidir. Ancak hayâl, berzah için daha önce zikrettiğimiz ‘ayırarak’ işlevine ‘birleştirmek’ işlevini eklemektedir. Çünkü hayâl maddî doğal varlıkları latifleştirmekte, sırf rûhânî olanlara da ceset giydirmektedir. İbn Arabî hayâlin bu işlevini açıklamak için pek çok örnek vermektedir. Cennet ehline Allah’ın farklı sûretlerde görünmesi, fakat insanların kendi bildikleri sûrette görününceye dek Rab’lerini tanımaması ve O’nu inkâr etmesi bunlardan birisidir. Bir diğeri ölümün koç sûretine girip boğazlanmasıdır. Yine kişinin öldükten sonra ilâhî mahkemede yargılanmadan önceki hayatı da bir berzah hayatıdır. Bütün bunlar hayâlin berzahlık işlevini yerine getirdiği bağlamlardır. İbn Arabî hayâl ilmine bir de aynada görünen sûretlerin ilmini dâhil etmektedir. Acaba o hayâl ile ayna arasında ne tür bir ilişki kurmaktadır?

O, bu ilişkiyi şöyle açıklar:

Bu [hayâl ilminden] birisi de aynadaki sûrettir. Cilâlı cisimler büyükse, kendilerindeki sûretler de büyük olur. Ancak sen sûrete dışarıdan baktığında, aynaların çeşitli olmasına bağlı olarak sûrette zuhûr eden çeşitlenmeyi –nitekim suyun dalgalanması ile sûret de dalgalı görünür- göremezsin. Buna göre her göz, yani her bakış, bir diğere onun [yani diğer gözün veya bakışın] hayâl makamında olduğunu ve gerçeğin kendisinde olduğunu söyler. Bu bakışlardan her ikisi de doğru söylemektedir. Buna göre sen kesin olarak bilirsin ki, aynalarda ve cilâlı yüzeylerde görülen şeylerin hayâldeki zuhûru uyuyan kimsenin görmesi ve rûhânî [bir varlığın] şekil kazanması gibidir. Çünkü o sûretler ne aynadadır ne de histedir. Çünkü [aynadaki] sûretler, hissin o şeye ayna olmaksızın ilişkisi yönünden hissin [doğrudan elde ettiği] sûretinden farklılık arzeder. Dolayısıyla vücûddaki gayp ve şehadette, zikrettiğimizden başkası yoktur.⁴³²

Şeyh’in bu ifadelerini biz şöyle anladık: Bir kimse bir başka kimsenin aynadaki sûretini görür. İkinci kişiyi birinci kişi aynada gördüğünde, onu aynanın şekline göre – uzun, kısa, yuvarlak vs.- görür. Ancak birinci kişi ikinci kişiye ayna vasıtası olmadan doğrudan baktığında ikinci kişide herhangi bir dalgalanma görmez, onu nasılsa öyle görür.

⁴³¹ İbn Arabî, *Fütûhât*, II/305.

⁴³² İbn Arabî, *Fütûhât*, II/308.

Bu ifadeyi şöyle de anlayabiliriz: Bir kimse kendi görüntüsünü aynada görmekte, aynı anda bir başka kimse de birinci kişinin aynadaki görüntüsünü görmektedir. Birinci kişinin kendi sûretini aynada görmesi ile ikinci kişinin birinci kişinin aynadaki sûretini görmesi farklıdır. Buradaki farklılık, aynanın türünden kaynaklanabileceği gibi iki kişinin ayna karşısındaki duruş açılarından da kaynaklanabilir.

İbn Arabî'nin yukarıdaki ifadesinin iki şekilde anlaşılmasına onun anlatım biçimi sebep olmaktadır. Çünkü o, “sûrete dışarıdan baktığında” demektedir. Bu ifade hem bir kimseyi ayna olmaksızın doğrudan görmeyi, hem de bir kimsenin bir başkasının aynadaki görüntüsünü görmesi anlamında alınabilir. Her iki durumda da hayâl ile aynanın ne gibi bir ilişkisi vardır?

İlk anlayıştan yola çıkacak olursak, şöyle bir sonuca varabiliriz: Hayâl âlemi, doğası gereği, rûhânî varlıklara ceset giydiren, cismânî varlıkları da latifleştirir. Yani kendisinin üstündeki ve altındaki varoluş alanlarını olduğu gibi değil, kendisi gibi gösterir. Ayna da aynı şekilde kendi doğasına uygun olarak cisimlerin sûretlerini değiştirerek yansıtır; kendisi uzun, kısa, yuvarlak vs. ise sûretler de uzun, kısa, yuvarlak vs. olur.

İkinci anlayışta hayâl, daha çok ‘bitişik hayâl’e benzemektedir. Nitekim her insanın hayâli bir başkasınıkinden farklıdır. Buna göre, nasıl ki iki kimse ayna karşısındaki pozisyonuna göre aynadaki sûreti farklı biçimde idrâk ediyorsa, benzer şekilde herkes kendi hayâline nispetle şeyleri farklı idrâk eder. Yine nasıl ki, her iki kişi aynadaki sûreti kendisinin pozisyonuna göre doğru ve aslına uygun olarak gördüğünü iddia ediyorsa, aynı şekilde herkes kendi hayâlinin doğru olduğunu veya gerçekte sûreti gördüğünü, diğerinin hayâl gördüğünü öne sürecektir. Sonuç olarak İbn Arabî ayna ile hayâl arasındaki benzerliği her ikisinin de varlıkları kendi doğasına göre yansıtması temelinde kurmaktadır.

İbn Arabî pek çok hayâl çeşidinden bahseder. Bunlardan dördünü yukarıda zikretmiştik. O, ‘mutlak hayâl’ dediğinde daha çok “‘amâ’yı kastetmektedir.”⁴³³ ‘Amâ’nın sözlük anlamı ‘bulut’tur. İbn Arabî bu kavramı Hz. Peygamber’e nispet edilen şu sözden almış görünmektedir: “Hz. Peygambere soruldu: Rabb’imiz mahlûkâtını yaratmadan önce

⁴³³ el-Hakîm, *el-Mu‘cem*, s. 449; William C. Chittick, “Death and the World of Imagination: Ibn al-‘Arabî’s Eschatalogy”, *The Muslim World*, The Duncan Black Macdonald Center at Hartford Seminary, cilt: 78, sayı: 1, January 1998, s. 56.

neredeydi? O şöyle cevap verdi: O üstünde ve altında hava olmayan bir buluttaydı ('amâ).^{434,435} İbn Arabî hadiste geçen ‘‘amâ’ kelimesini şöyle açıklar:

Hiz. Peygamber ‘amâ hakkındaki bu ek açıklamayı, bu kelimenin Araplar yanında etrafı havayla çevrili ince bulut tabakası anlamına geldiğinden dolayı yapmıştır. O, onu ‘bulut’ olarak isimlendirince, Araplar’ın aklına bulutla ilgili geliveren anlamı gidermiş ve söz konusu buluttan havayı nefyetmiş; böylece bu bulutun diğer bulutlara hiç bir yönden benzemediğinin anlaşılmasını sağlamıştır.⁴³⁶

İbn Arabî ‘berzah’ kavramında olduğu gibi, ‘bulut’ kavramını da dinî metinlerden almakta ve ona kendi kozmolojisinde yeni fonksiyonlar yüklemektedir. Buna göre bu özel bulut içinde âlem veya Tanrı dışındaki bütün varlıklar, küllî halde şekillenmektedir. Her varlık ondan zuhûr eder ve bu yüzden ona Allah’ın ‘Zâhir’ ismi verilir. Bulut, bir berzah olarak, Tanrı ile yokluk arasında bulunur ve her ikisinin de sıfatlarına ortak olur. Bu berzah aracılığıyla Tanrı yaratıkların sıfatlarıyla muttasıf olur; yaratıklar da Tanrı’nın sıfatlarına bürünür. Tanrı, zâtında münezzehtir. Fakat O, bu berzah vasıtası ile tecellî eder ve böylece varlıklara benzer. Âlem, bulutta şekil alan misâlî sûretlerin mecmûudur. ‘Amâ, –diğer bütün bulutlar gibi- dış görünüş yönünden sürekli bir değişime uğrar, ama cevheri aynı kalır.⁴³⁷

Âlem, Allah dışındaki herşeydir ve yine âlem, –[dış dünyada] var olsun veya olmasın- mümkünlerden başkası değildir. Mümkünler zâtları ile bizim ilmimiz için bir alâmettir; veya kendi zâtı ile Zorunlu Varlık (Vâcibü’l-Vücûd) –ki o da Allah’tır- olana ilişkin bilgimiz için bir alâmettir. Çünkü mümkünlük, mümkünler için hem adem hem de vücûd halinde ayrılmaz bir özelliktir. Hatta mümkünlük, mümkünler için zâtidir. Çünkü mümkünler için tercih gereklidir. Tercih eden zâtın kim olduğu ise bilinen bir şeydir. Bu yüzden âleme ‘âlem’ denmiştir. Bu kelime ‘alâmet’ten türer. Çünkü âlem, kendisinin varlığa gelişini yoklukta kalışına tercih edecek zâta delalet edendir.

Âlem, varlığa gelmiş halindeyken, bulutun alıp kabul ettiği sûretler ve bulutta zâhir olan sûretlerden ibarettir. Bu durumda âlem, hakikatine bakacak olursan zâil olan bir arazdır; yani o, zevâl hükmündedir. Buna şu âyet işaret etmektedir: “O’nun yüzü (vech) dışındaki herşey helâk olucudur.”⁴³⁸ Hiz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Arap’ın söylediği en doğru beyit, Lebîd’in şu beytidir: “Allah dışındaki herşey bâtıldır.” Yani, Allah dışındaki hiçbir şeyin kendisi vasıtasıyla sâbit olacağı bir hakikati yoktur. Çünkü O’nun dışındaki herşey, kendisi dışındaki bir şeyle var olandır.

⁴³⁴ Tirmizî, *Sunen*, Tefsîru’l-Kur’ân, 12; İbn Mâce, *Sunen*, Kitâbu’l-Îmân, 13.

⁴³⁵ İbn Arabî, *Fütûhât*, II/305.

⁴³⁶ İbn Arabî, *Fütûhât*, II/305.

⁴³⁷ İbn Arabî, *Fütûhât*, II/306.

⁴³⁸ Kasas Sûresi, 28: 88.

Öyleyse sâbit cevher, Rahmân'ın nefesinden ibaret olan buluttur. Âlem ise ondan zuhûr eden sûretlerdir. Bu durumda onlar, fenâsı mümkün olan arazlardır. İşte bu sûretler, mümkünlerdir. Onların bulutla olan ilişkisi, bir ayna ile o aynadaki –bakan kimsenin gözüne görünen- sûretler arasındaki ilişki gibidir. Hak Teâlâ âlemin görme duyusudur. Böylece o aynaya bakan kimsedir. Yine o mümkünleri bilendir. Hak ancak mümkünlerin sûretlerinden ilminde var olanı idrâk etmiştir. Böylece âlem, bulut ile Hakk'ın görmesi arasında zuhûr etmiştir. Yine böylece zâhir olan şey, bakan zâta –ki o da Hak'tır- delil olmuştur.⁴³⁹

İbn Arabî âlemi, Tanrı dışında hangi varoluş hazretinde veya boyutunda olursa olsun bütün var olan varlıklar olarak tanımlamaktadır. Ancak ona göre ‘yokluk-varoluşu’ hazretinde bulunan ayn’ları ‘varlık-varoluşu’ alanına gelmesine tercih edecek bir güç ihtiyacı vardır. Bu güç de Tanrı’dır. Aşırı basitleştirme riskini göze alarak söyleyecek olursak, bu şema, İbn Arabî’nin kozmolojisinin özetidir.

Bununla birlikte Şeyh sonraki ifadelerinde, bu genel şemayı ayrıntılandırmaktadır. Buna göre âlem, “‘amâ’ dediği heyulamsı bir kütlenin aldığı veya bu kütlede beliren sûretlerden ibarettir. O, bu kütle üzerinde şekillenen sûretleri ‘arazlar’ olarak isimlendirmekle Aristoteles’in madde-form teorisine yaklaşmaktadır. Yine o hem Kur’ân âyeti hem de Lebîd’in şiirinden hareketle, evrendeki bütün varlıkların bu kütle üzerinde şekillenmiş geçici sûretler olduğu sonucuna varmaktadır. Şeyh son olarak, ‘Rahmân’ın nefesi olarak’ tavsif ettiği bulut ile ayna arasında bir benzerlik ilişkisi kurmaktadır. Buna göre bulut bir ayna, âlemdeki varlıklar ise o aynada görünen sûretlerdir. Ayna ve aynadaki görüntülerin üçüncü vazgeçilmez unsuru olan aynaya bakan kimse veya aynadaki sûretlerin sahibi ise Tanrı olarak tasvir edilmektedir.

İbn Arabî’nin ayna sembolü ile bulut arasında kurduğu benzerlik ilişkisi ancak berzah kavramı ile tamamlanmaktadır. Çünkü bulut, berzah olmakla, bir yüzü varlığa diğer yüzü yokluğa bakmaktadır. Varlığa bakan yüzü yönünden veya Tanrı ile özdeş olan Vücûd’un ona bakması yönünden kendisinde mümkünlerin ayn’ları belirlemektedir. İbn Arabî bu bağlamda adem halindeki bu mümkünleri ‘âlem’ olarak nitelemekten çekinmez. Çünkü o, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, yokluk ve varoluş kavramlarını birbirinden çok uzak alanlar olarak değil, ikincisini birincisinin ‘içi doldurulmuş’ hali olarak görür.

⁴³⁹ İbn Arabî, *Fütûhât*, III/429.

2.5. Kalp

İbn Arabî'nin yaşadığı 13. yüzyıla gelinceye dek, tasavvuf düşüncesi oldukça gelişmiş bir seviyeye ulaşmıştır. Tasavvuf, zühd döneminde, Tanrı'nın yakınlığını kazanmak için nafil ibadetler ve zikirle meşgul olmaktan ibaretti. Ancak hicrî ikinci asırdan itibaren sûfiler, İslam toplumu içindeki siyasî ve sosyal değişimlerin de etkisiyle kendilerine özgü bir hayat tarzı geliştirdiler ve farklı bir kimlik kazandılar.⁴⁴⁰

Tasavvuf düşüncesi; zühd, tasavvuf ve vahdet-i vücûd olmak üzere üç ana tarihi evrede incelenmektedir. Tasavvuf hareketinin ilk evresini oluşturan zühd döneminde hâkim olan, yaşantı ve haldir. Sûfiyâne yaşantının ve bu yaşantı neticesinde elde edilen marifet ve ahlâk alanındaki kazanımların yazıya dökülmesi tasavvuf döneminde başlamış ve vahdet-i vücûd evresinde zirveye ulaşmıştır.⁴⁴¹

Tasavvuf tarihinde bilginin kaynağı, biçimi ve değeri gibi problemleri sistematik biçimde ilk kez ele alan sûfî düşünür Hâris bin Esed el-Muhâsibî (ö. 243/857)'dir. Gerçekte Muhâsibî de kapsamlı bir tasavvuf epistemolojisi ortaya koymamakla birlikte, kendinden sonra gelen Ebû Hâmid el-Gazâlî'nin (ö. 505/1111) dayanacağı bir temel kurmuştur. Gazâlî, mânevî üstadı Muhâsibî'nin mirasını işlemiş ve onu tasavvuf düşüncesini son noktasına taşıyacak olan İbn Arabî'ye aktarmıştır.⁴⁴²

Sûfiler, Tanrı-bilgisini veya 'mârifetullah'ı elde etmenin aracı olarak aklı değil, kalbi görmüşlerdir.⁴⁴³ Kalp, kendisinde gaybî hakikatlerin tecellî ettiği ve hikmetlerin indiği bir aynadır. Bu kuvve sayesinde sûfî, ilâhî hakikatleri şüphesiz ve açık biçimde idrâk eder.⁴⁴⁴

⁴⁴⁰ İbn Haldûn, *Şifâu's-Sâil*, s. 89 vd.; Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, Dergah Yayınları, İstanbul 1994, s. 76

⁴⁴¹ Geniş bilgi için bkz. M. Hamiduddin, "Early Sûfis: Doctrine" (*A History of Muslim Philosophy*, Ed. M.M. Sharif, A Venture of Low Price Publications, New Delhi 1995 içinde), I/320 vd.; B.A. Dar, "Sûfis Before al-Hallâj" (*A History of Muslim Philosophy*, Ed. M.M. Sharif, A Venture of Low Price Publications, New Delhi 1995 içinde), I/335 vd.

⁴⁴² Şahin Filiz, *İslâm Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 26.

⁴⁴³ Bkz. Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 400 vd.; Kamer-ul Huda, *Şihabeddin Ömer Sühreverdî; Hayatı, Eserleri, Tarikatı*, çvr. Tahir Uluç, İnsan Yayınları, İstanbul 2004, s. 189 vd.

⁴⁴⁴ el-Hakîm, *el-Mu'cem*, s. 917. İhvân-ı Safâ da nefsi bir aynaya benzetir: "Nefsin paklığına gelince, çünkü nefis insanın cevheridir ve 'insan' ismi nefis ve beden üzerine vâki olur. Bedene gelince, o et, kan, kemik, damar, sinir, deri vb.'den oluşan gördüğümüz şu cesettir. Bütün bu unsurlar yeryüzüne ait cisimler olup, karanlık, ağır, değişken ve bozulan şeylerdir. Nefis ise semavî, rûhânî, canlı, nûrânî, gizli, hareketli, bozulmayan, bilici ve eşyanın sûretlerini algılayıcı bir cevherdir. Onun hissedilir ve akledilir varlıkların sûretlerini algılamadaki durumu, bir ayna gibidir. Çünkü ayna şekli düzgün ve yüzeyi cilâlanmış olursa, cismânî şeylerin sûretlerini hakikatleri üzere gösterir. Yok aynanın şekli eğri olursa cismânî şeylerin sûretleri hakikatleri üzere göstermez. Eğer bir de aynanın yüzeyi pas tutmuşsa onda hiçbir şey görünmez." Bkz. *Resâilu İhvânü's-Safâ ve Hillânu'l-Vefâ*, Dâru Sâdir, Beyrut, tsz., IV/6.

Sûfilerin bilgi aracı olarak kalbe yönelişlerinde Kur'ân'daki şu âyetin rolü büyüktür: “Onlar Kur'ân'ı düşünmediler mi? Yoksa kalpleri üzerinde kilitler mi var?”⁴⁴⁵

İbn Arabî ‘kalp’ terimini açıklarken kelimenin kök anlamından hareket eder. Kalp, hallerde ve işlerde her an şekilden şekle girdiği için bu ismi almıştır.⁴⁴⁶ Genel İslam literatüründe ve özelde İbn Arabî’nin yazılarında kalp, duygu ve hislerin mahalli olmaktan çok, bilginin mahalli olarak tasvir edilmiştir. Kur'ân’da bu terim yaklaşık yüz otuz yerde geçer. Yine Kur'ân anlayış ve idrâki çoğu kez selim kalbe nispet eder.

Kalbin Tanrı-bilgisine ilişkin sınırsız kabiliyeti onun her an için bir halden ötekine geçmesi ve böylece sınırsız olmasıdır. Tanrı da her an için tecellî etmekte, ne bir kişiye iki kez aynı tecellî ile ne de iki kişiye aynı tecellî ile tecellî etmektedir. Bir tecellîgâh olarak kalp, bu yüzden tecellî ilmini elde edebilecek en uygun araçtır. Oysa akıl, lügat anlamıyla kalbin tam tersidir. Çünkü akıl, bağ veya bukağı anlamına gelen “ikâl”dan türemiştir. Bu yüzden o, Tanrı’yı belli bir biçimde tanımlamakla Tanrı’yı sınırlamaya çalışır. Dolayısıyla akıl, İbn Arabî’ye göre, mârifetullahı elde etme işinde yeterli ve uygun bir araç değildir.⁴⁴⁷

Afîfî, *Fusûsu'l-Hikem*’de “Şuaybî Kelimedeki ‘Kalbiyye’ Hikmeti”ni açıklarken kalple ilgili olarak şöyle söyler:

“Kalp, yani ârifin kalbi Allah’ın rahmetindendir. O [kalp], O’ndan [Hak’tan] daha geniştir, çünkü o, Hakk’ı sığdırmıştır. Halbuki Hakk’ın rahmeti Hakk’ı sığdıramaz.”

Burada konuşmanın konusu, herhangi bir insanın kalbi değil, ârifin kalbidir. Ârif, bir velîdir ya da, bütün varlık sıfatlarının kendisinde tahakkuk ettiği ve böylece bu sıfatların tam bir mazharı olan kuşatıcı bir varlık haline gelen insân-ı kâmilidir.

Kalp, Allah’ın rahmetindendir, çünkü O, “Benim rahmetim herşeyi kuşatmıştır” âyetinde ilâhî rahmetin kuşatmış olduğu şeylerden birisidir. Başka bir ifadeyle, ilâhî rahmetin Allah’ın eşyaya varlık bahşetmesi olduğundan hareket edecek olursak kalp, Allah’ın fazlı ve nimetiyle varlık bahşettiği bir şeydir. Varlıktaki herşeyi kuşatan Allah’ın rahmeti, Hakk’ı sığdıramaz. Çünkü Hakk’ın varlığı, bahşedilmiş ya da verilmiş olarak nitelendirilemez. Hakk’ın varlığı kendi zâtındandır ve Kendisi için vaciptir. Fakat ârifin kalbi, “Beni, göğüm ve yerim sığdıramadı, mümin kulunun kalbi Beni sığdırdı” hadisine göre Hakk’ı sığdırabilir. Bunun için kalp, rahmetten daha geniş olmuştur.⁴⁴⁸

Seçkinler (havâşş) ârifin kalbinin Hakk’ı sığdırmasını iki şekilde anlarlar:

Birincisi: Ârifin kalbi, her tecellîgâhta Hakk’ı müşâhede eder, her şeyde O’nu görür ve bütün inanç sûretlerinde O’na ibadet eder. Buna göre kalp, daha önce işaret edildiği gibi, bütün inançların heyulasıdır. Kalp, O’na dair bütün inançların sûretlerinin bir toplamı olması anlamında Hakk’ı kuşatır...

⁴⁴⁵ Muhammed Sûresi, 47: 24.

⁴⁴⁶ Chittick, *The Sufi Pathof Knowledge*, s. 106; el-Hakîm, *el-Mu‘cem*, s. 917.

⁴⁴⁷ Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I/121; Chittick, *The Sufi Pathof Knowledge*, s. 107 vd.

⁴⁴⁸ Afîfî, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları için Anahtar*, s. 245.

İkincisi: Ârif, nefsinde bütün varlık sıfatlarını toplar ve böylece Hakk'ın kâmil sûreti haline gelen insân-ı kâmil olur. Ârifin kalbi, Hakk'ın varlığının minyatür bir sûreti olan kendi varlığının üzerine yansıdığı bir ayna mesabesinde olunca, Hakk'ı kalp aynasında müşâhede etmiştir. Bu, ârifin kalbinin Hakk'ı sığdırmasının anlamıdır. Bir başka insanın hatta başka hiçbir varlığın kalbi, Hakk'ı bu anlamda kuşatamaz; çünkü onların kalp aynalarına, Hakk'a dair kendi cüz'î varlıklarının sûretlerinden soyutladıkları eksik sûretleri yansır.⁴⁴⁹

Afîfi kalbe iki fonksiyon yüklemektedir. Birincisi, teolojik fonksiyondur. Buna göre kalp, Tanrı'nın bütün inançlardaki tecellîlerini içermekte, ikincisi ise ontolojik olup Tanrı'nın âlemde dağınık olarak bulunan sıfat ve isimlerini kendi zâtında bir araya getirmektedir.

Avni Konuk da kalbi benzer biçimde yorumlar. O, böylesi bir kalbi insân-ı kâmile hasreder. Yine o, Tanrı'nın rahmeti ile vücûd vermesi arasında bir özdeşlik kurar. Buna göre yer ve gök bu vücûdun bir cüzü olduğundan, cüz olmak bakımından küllünü sığdıramaz. İnsân-ı kâmilin kalbi de vücûdun bir cüzü olmakla birlikte, o 'Rahmân' gibi Tanrı'nın sadece bir isminin değil, 'Allah' gibi Tanrı'nın en kapsamlı isminin mazharıdır. Böylece insân-ı kâmilin kalbi Tanrı'yı sığdırılabilir.⁴⁵⁰

İbn Arabî, kalbi, Tanrı-bilginin elde edildiği mahal olarak görür. O, bilgi elde etme araçları olarak duyuları ve aklı bütünüyle göz ardı etmemekle birlikte, bu ikisinin iş mârifetullaha gelince son derece yetersiz olduğunu dile getirir. Şeyh'e göre mârifetullaha en uygun organımız kalbimizdir. Ancak bu kalp ile kastedilen, bedenimizin her yanına kan pompalayan fiziksel kalp değildir.

Gayp âlemi kalp gözü ile şehadet âlemi ise his gözü ile görülür. His gözü, karanlığın perdesi veya benzer engeller kaldırılmadıkça şehadet âleminden hiçbir şey göremez. Bu engeller kaldırıldıktan ve hissedilir nesneler üzerine ışık yayıldıktan sonra ve yine his gözünün ışığı ile mazharın ışığı karşılaştıktan sonra, kişi artık o nesneyi his gözüyle görür.⁴⁵¹

Şeyh, kalbin Tanrı bilgisi konusundaki elverişliliğine ilişkin açıklamasına Hâkim et-Tirmizî'nin (ö. 318/936) sormuş olduğu yüz on yedinci soruya verdiği cevapta devam eder:

Sevginin kadehi nedir?

Cevap: Sevginin kadehi sevgilinin kalbidir; aklı veya hisleri değildir. Çünkü kalp, bir halden diğerine geçer. Nitekim sevgili olan Allah da böyledir: "O, her gün bir iş

⁴⁴⁹ Afîfi, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları için Anahtar*, s. 246.

⁴⁵⁰ Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, III/3.

⁴⁵¹ İbn Arabî, *Fütûhât*, II/241.

üzeredir.”⁴⁵² Seven, sevgisinde, sevgilinin fiillerindeki değişikliklere uygun olarak değişir. Nitekim camdan yapılmış şeffaf ve beyaz bir kadeh, içindeki sıvının değişmesiyle değişir. Sevginin rengi, sevgilinin rengidir. Bu ise ancak kalp için söz konusudur. Çünkü akıl, sınırlandırma (takyîd) âlemindeydir. Bu yüzden ona ‘bukağı’dan (‘ikâl) türeyen ‘akıl’ denmiştir. Zorunlu olarak bilinen şu ki, akıl kalbin tersine takyid âlemindeydir. Sevginin birbirine zıt pek çok farklı hükmü vardır. Bu hükümleri ancak o hükümlerin değişmesiyle değişebilme kuvvetine sahip olanlar alıp kabul edebilir. Bu kuvvet de kalbe hastır. Daha önce kadehin zuhûr mahalli olduğunu [şarabın ise onda zâhir olan olduğunu] açıklamıştık.⁴⁵³

İbn Arabî kalpte gerçekleşen bilme sürecini bir manevî yolculuk olarak tasvir eder. Fakat onun bu süreci yaşayan aktörü ‘sûfî’ veya ona müteradif bir isimle değil daha çok filozoflara işaret etmekte kullanılan ‘hakîm’ lakabı ile tavsif etmesi dikkat çekicidir.⁴⁵⁴

Hakîm, mülk âlemindeyken melekût âlemine olan seyir sonucu melekût âlemine ulaşır. İbn Arabî bu seyir sonucunda gerçekleşen melekût âlemine dair keşfi ‘basiret gözünün açılması’, ‘kapının üzerindeki kilidin çözülmesi’, ‘basiret gözünden perdenin kalkması’ ve ‘kalp aynasındaki kir-pasın giderilmesi’ gibi teşbihlerle ifade eder. Perde, kilit ve kir-pasın kalkması sonucunda hakikat güneşi doğar; bu güneşin ışığı ile gözün ışığı ve aynanın cilâsı birleşir. Bu birleşmeden de rû’yet, idrâk ve intibâ gerçekleşir.⁴⁵⁵

Daha sonra inâyet-i ilmiye gelir ve ilâhi hazret kapısındaki kilidi açar. Hakîm içeri girer ve orada sırları örtüsünden çıkmış, ışıkları etrafından bulutlar dağılmış bir halde kendisinin gelişini müjdeler bulur. Hakîm bu ışık ve sırlardan kendi keşif ve nazarı ölçüsünde lezzet bulur. Böylece hakîmin idrâkinin bînatını, müfekkire kuvvetinin meydana getirdiği sahih hayâle açılır. Bu hizânenin aynası paklanır ve kalp gözü sürmelenir. Böylece örtüler kalkar. Bunun neticesinde hazineler keşfolunur, ilâhî mânâlar ve ulvî sırlar açığa çıkar ve hayâl aynasında parlar. Bütün bu mânâ ve sırları gören, bînatın idrâki, yani basiret gözüdür.⁴⁵⁶

İbn Arabî melekût âlemi ile kalp arasındaki bu ilişkiyi yazılmış bir kitaba da benzetir. Ona göre kalp kendisindeki havâtır ve ilimler için bir kitap gibidir. Yine kalbin bir mushafın yapraklarına benzeyen tabakaları vardır. Bir kalp sahibi hiç durmadan kendi

⁴⁵² Rahmân Sûresi, 55: 29.

⁴⁵³ İbn Arabî, *Fütûhât*, II/111.

⁴⁵⁴ Bkz. İbn Arabî, *Mevâki*, s. 67.

⁴⁵⁵ İbn Arabî, *Mevâki*, s. 67; 99–100.

⁴⁵⁶ İbn Arabî, *Mevâki*, s. 67; 99–100.

mushafını okur. Keşif sahibi hakîm bâtınındaki mushafının her sayfasına ve âyetine bakar. Böylece o neyin hayır neyin de şer olduğunu bilir. O bu bilgiyi dilerse gizler, dilerse açıklar.⁴⁵⁷

Gerçek bir idrâk organı olarak kalbin iki kapısı olup, bunlardan birisi melekût âlemine diğeri ise şehâdet âlemine açılır. He kapıda bir imam vardır. Melekût kapısındaki imam açılıncaya kadar kapısını çalar. Kapı açılınca orada iki yol belirir. Bu yollardan birisi melekûtî ve rahamûtî ruhlara, diğeri Levh-i Mahfûz'a gider. Bu imam melekût âleme götüren yola koyulacak olsa, bu yol onu meleklerin sırlarını öğrenmeye ve dostluklarını kazanmaya götürecektir. Eğer Levh'a giden yola koyulacak olsa, bu yol da onu Allah'ın gelecekte olmasını dilediği takdirde olacak işleri ve yine bu işlerin nasıl gerçekleşeceğini öğrenir. Bunun sebebi kişinin kalbinin Levh'a karşısında durmasıdır. Böylece Levh'ta yazılı ne varsa, kalbinin saflığına ve parlaklığına göre o kişinin kalbinde teressüm eder.⁴⁵⁸

Kalp, fitrat olarak parlak ve temizdir. Ancak zamanla kir-pas gibi şeyler kalbin üzerine düşerek onun yansıtıcılık özelliğine hâlel getirir. Bu yönden kalp bir aynaya benzetilmektedir. Nitekim aynanın yüzeyinde zamanla toz birikir ve ona lekeler arız olur. Bu yüzden ayna, aynalık özelliğini tam olarak gösteremez. Yani karşısındaki kişinin sûretini net biçimde yansıtamaz. Bu durumda yapılması gereken, aynanın yüzeyini temizlemek ve lekelerden arındırmaktır. Kalp de benzer şekilde günahlardan veya Hak dışındaki şeylerle meşgul olmaktan dolayı bu parlaklık ve yansıtıcılık özelliğini geçici olarak yitirebilir. İbn Arabî bu husûsu şöyle dile getirmektedir:

İlim, kalpte gerçekleşir. Kalp cilâlanmış bir aynadır ve her köşesi aynanın parlak yüzeyi gibidir. Hiç paslanmaz. Paslandığına işaret eden "Kalpler, demirin paslandığı gibi paslanır" hadisine gelince, Hz. Peygamber devamında kalbin parlaklığının zikir ve Kur'an tilaveti ile geri geleceğini belirtmiştir. Buna göre bu pas, kalıcı bir leke değildir.⁴⁵⁹

Kalp, mutlak anlamda pas tutmaz. İlâhî hazret daima parlaktır. Kalp, bu Şârî'nin bu övülesi hitabını kabul etmediğinde, başka bir şeyi kabul etmiştir. Bu da pas, leke, kilit, körlük ve kir ile tabir olunur. Yoksa Hak sana ilmin kalpte bulunduğunu verir. Ama bu esnada kalpte başka bir şeyin bilgisi vardır. O da gerçekte Allah'ı bilir. "Kalplerimiz, bizi çağırdığın şeye icabet etmemizi engelleyen örtüler içindedir"⁴⁶⁰ âyeti bunun delilidir. Çünkü kalbimizdeki örtüler, herşeye değil, sadece senin çağırdığına örtü olur. Çünkü o anda kalp, başka çağrılan bir şeyle meşguldür.⁴⁶¹

⁴⁵⁷ İbn Arabî, *Mevâki*, s. 67-8.

⁴⁵⁸ İbn Arabî, *Mevâki*, s. 147.

⁴⁵⁹ İbn Arabî, *Fütûhât*, II/82 (O.Y.).

⁴⁶⁰ Fussilet Sûresi, 41: 5.

⁴⁶¹ İbn Arabî, *Fütûhât*, II/83 (O.Y.).

[His gözünün önüne bir engel girdiğinde hissedilir şeyleri görmediği gibi] benzer biçimde kalp pas, şehvet ve kesif tabîi âlemdeki Hak dışındaki şeylere (ağyâr) bakmak gibi şeylerle perdelenir. Bu şeyler o [kalp gözü] ile mülk âlemi, yani kalp âlemi arasına girer. Ama kişi kalbine yönelir ve onu zikir ve Kur’ân tilaveti ile parlatırsa, böylelikle biraz ışık kazanır. Ve Allah bütün varlıklar üzerine yayılmış ‘vücûd nûru’ adında bir ışığa sahiptir. Bu iki ışık bir araya geldiğinde, gayptaki şeyler oldukları hal üzere ve vücûdda nasılsalar öylece keşfolunurlar.⁴⁶²

Kalp, esas itibarı ile parlaktır, arı-durudur. Her kalpte ilâhî hazret tecellî eder. Kâmil, şâhid ve âlimin kalbi, kırmızı yakut gibidir ve onda Zât tecellî eder. Bundan yüce bir mertebe de yoktur. Bir aşağıda sıfatlar, bir aşağıda fiiller tecellî eder. Bu, mütecellînin hazret-i ilâhiye olması iledir. Kalbinde hazret-i ilâhiye olmayan Allah’tan gâfildir ve Allah’ın yakınlığından kovulmuştur.⁴⁶³

İbn Arabî Kur’ân âyetlerinde ilâhî kasdın anlaşılmasını da ayna sembolü ile açıklar. O, ‘anlayış’ (fehm) ve ‘bilgi’ (‘ilm) arasında bir ayrım yapar. Buna göre ilim, bir kelimenin sahip olduğu sözlük ve ıstılâhî anlamların bilgisi iken, anlayış, bu anlamlar içinden kastedilen anlamı yakalamaktır. Ancak İbn Arabî Kur’ân söz konusu olduğunda ‘ilim’ ve ‘fehm’ kavramları arasındaki bu ayrımın belirsizleşebileceğini imâ eder. Çünkü Tanrı, bir sözcüğün bütün anlamlarını bilmektedir. Ancak yine de bir anlayışın geçerli olabilmesi için, sözcüğün dildeki anlamlarının dışına çıkılmamalıdır. Bu, Şeyh’in Kur’ân hermenötiği konusunda koymuş olduğu temel bir ilkedir.⁴⁶⁴

“Kime hikmet verilmişse, çok hayır verilmiştir”⁴⁶⁵ âyetindeki ‘hikmet’ kelimesini, İbn Arabî, Kur’ân, ‘çok hayır’ ise lafzın taşıdığı birden çok anlam olarak yorumlar. Ancak Kur’ân’ın bu çok anlamlarına vâkıf olabilmek için kalpte kilit ve pas gibi ilâhî çağrıyı alıp kabul etmenin önündeki engeller kaldırılmalıdır.

Kime Allah’tan anlayış verilmişse, her yönden hikmet ve hitabın tafsili verilmiştir.⁴⁶⁶ İşte bu, bu kelimadaki çeşitli anlamların tafsilidir. “Kime hikmet verilmişse, çok hayır verilmiştir.”⁴⁶⁷ Allah onu [hikmeti] ‘çok’ yapmıştır. Bir kimsenin kalbi örtü içinde olduğunda veya kalbin üzerinde bir örtü bulunduğunda veya basireti kör olduğunda veya kalbi kir-pas tuttuğunda, Allah o kişiyle Allah’tan olan anlayışın arasına girer. Vele ki o kişi kelamı tevil etmeye çalışsın... ‘Pas’a gelince, o kir-lekedir, bulanıklıktır. O kalp

⁴⁶² İbn Arabî, *Fütûhât*, II/241.

⁴⁶³ İbn Arabî, *Fütûhât*, II/84 (O.Y.).

⁴⁶⁴ İbn Arabî, *Fütûhât*, IV/28–9. İbn Arabî fehm konusunda şöyle söyler: “İşitmenin hakikatı Allah’ın sana okuduğu şeyi anlamandır. Hakk’ın sana ve diğer insanlara okuyuşu ise sadece Kur’ân ile sınırlı değildir. Yine bu sadece sûfiye has değil, bütün varlıklara şâmidir. Allah bazen Kur’ân’dan ve bazen de Büyük Kitap’tan (âlem) okur. İbn Arabî, *Mevâki*, s. 72.

⁴⁶⁵ Bakara Sûresi, 2: 269.

⁴⁶⁶ Sâd Sûresi, 38: 20.

⁴⁶⁷ Bakara Sûresi, 2: 269.

aynasında tecellî eden sûretlerden ve Allah'ın kulu rû'yete çağırmasından ibarettir. Bu sûretler zikrullah ve Kur'ân tilaveti ile kalpten giderilir.⁴⁶⁸

İbn Arabî kalbin gayp bilgisini nasıl elde ettiğini şu ifadelerinde açıklamaktadır:

Sûfîlerin manevî yolculuklarının, yani bu meclislere ve başlangıçta sohbete yönelik yolculuklarının doğası nasıl olur?

Bu soruya cevap olarak, “Allah dışındakilerden soyutlanmış himmetlerle”, deriz. Bu cevabın ayrıntısı şöyledir: Maddeleri kabul etmeyen ve maddelerin sınırlandıramadığı manevî şeyleri elde etmeye veya onlardan doğan şeyleri tahsile yönelik yolculuk, mesafe kat etmekle olmaz. İlim ve iman üzerine kurulmuş –ve bu ikisi ile birlikte tevhid şartı da dâhil olmak üzere- maddî hareketler himmetle ilişkilendirilebilir.

Onların âlimler olmaları yönünden yolculuklarına gelince, bu; kalpleri, duyuların hissedilir şeyler üzerine gönderilmesinden, sonrasında hayâl deposunun [bu duyu verileri ile] dolup sonrasında musavvire kuvvetinin [bu verilerden] beğenisine göre zihinde yeni şekiller üretmesinden [taşvîr] hâsıl olan, kainatın cüzleri ile ilgili düşüncelerden temizlemek kastıyla halvete girmek ve bulanıklıklardan temizlemekle olur. Aksi takdirde bu sûretler, söz konusu kişinin bu ilâhî mertebeye ulaşmasına engel olur.

Onlar böylece elinde melekûtun bulunduğu Kimseyi övmek kabilinden olarak halvete ve zikrullahâ yönelirler. Nefis arınır ve nefisle melekût âlemi arasındaki tabîî örtü kalkar. Böylece nefsin aynasında melekût âleminin sûretlerinde nakşolunmuş ilimler izler bırakır. Mele-i A'îlâ, bu makamdaki nefse yukarıdan bakar ve onda kendinde olanı görür ve o nefsi, kendisinde bulunanın zuhûr edeceği bir tecellîgâh edinir. Böylece Mele-i A'îlâ, o kişiye bu safânın devamlı kılınmasına yardım eder.⁴⁶⁹

İbn Arabî'nin tasavvuf epistemolojisini kalp kavramı üzerine kurması oldukça anlamlıdır. Ayna ve şeffaf cam sembolü, tasavvuf epistemolojisini özetler niteliktedir. Çünkü ayna ve cam, bu süreçte bütünüyle pasif bir durumdadır. İlk olarak ayna, ne ışığın ne de görüntünün kaynağıdır. Onun yapabileceği tek şey, karşısındaki objeyi mümkün olduğunca aslına uygun biçimde yansıtmaktır. Benzer biçimde kalpten beklenen tek işlev, Tanrı'nın tecellîsini veya sûretini kendinden hiçbir şey karıştırmadan alıp kabul etmektir. Kalbin bu noktada kendisinde beliren sûretleri yansıtmayı reddetmesi düşünülemez.

İbn Arabî bir başka yerde kalbin yansıtma özelliği ile bilgiyi nasıl elde ettiğine dair çok ilginç bir benzetmede bulunmaktadır.

Aynı şekilde mükellefe, bilakis insana, mükellef kaldığı müddetçe elinden şeriat terazisini bırakmaması lazım gelir. Çünkü kişi bu teraziye bir anlık bile elinden bırakacak olsa –nasıl ki Hak elinden teraziye bırakmasıyla âlem yok olursa- şeriat tamamen yok olur... Şeriat dışında bir terazi daha vardır ki, kişi bu teraziye mükellef olması yönünden [sadece

⁴⁶⁸ İbn Arabî, *Fütûhât*, IV/28–9.

⁴⁶⁹ İbn Arabî, *Fütûhât*, II/50.

dünyada] değil, aksine hem dünyada hem de ahirette tutunmalıdır. Bu ilim terazisidir; şariat terazisi bu ilim terazisinin ahkamından biridir.⁴⁷⁰ Bu terazi, Hakk'ın elindeki terazi gibidir. Onunla kişi Hakk'ın tartmasını müşâhede eder. Bu terazinin Hakk'ın terazisine nispeti, elinde bir terazi olan kimsenin elinde bir ayna olan kimseye nispeti gibidir. Aynası olan kimse, aynada teraziye, tartma işlemini ve tartanı görür. Böylece o kendi vücûdundaki müşâhede sayesinde işin sûretini görür. Oysa bu durum terazinin gerisinde onun için gayp idi ve ayna olmasaydı, o durumu görmeyecekti. O, aynasında [yani ilim olan terazisinde] gördüğünü kendisine nispet etti, çünkü bu kişinin aynası, kendi nefisinden başkası değildir.

Tartan, tartma ve terazi olan gayp, hazret-i Hak'tır. Ayna ise hazret-i insandır. Tartma Allah'a aitken; müşâhede, nefsi ayna olan kimseye aittir. O, kutlu ve doğru (sa'îd ve şâdık) bir erdir. Allah bu sırrı dilediğine açar. Böylece O kişinin aynasına yine o kişiye ilâhî yaratmanın sûretini gösterir ve O'nun katından eşyanın vücûdda nasıl sudûr ve zuhûr ettiğini temaşa ettirir. Bu duruma Hz. Ebûbekir şu sözünde işaret etmiştir: "Ben hiçbir şey görmedim ki, Allah'ı o şeyden önce görmüş olmayayım."⁴⁷¹

İbn Arabî epistemolojisini tasavvufî tecrübeye dayandırmaktadır. Bu tecrübeyi isimlendirmek için kullandığı 'müşâhede', mûkaşefe' veya 'keşf' gibi terimler, duyularla yapılan algılamalara işaret etmektedir. Nitekim o, insan için iki tür göz tayin etmiş, bunlardan ilkinin 'his gözü' (başar), diğerini, 'kalp gözü' (başîret) olarak isimlendirmiştir. İlk duyular âlemindeki varlıkları idrâk ederken, ikincisi manevî âlemi idrâk etmektedir. İbn Arabî'ye göre insan ve özelde insân-ı kâmil her ne kadar gayp âleminin bilgisini elde etmeye teorik düzlemde ehil ise de, âlemin doğrudan müşâhede mümkün değildir. Bir başka deyişle, bu âlemle insan arasında bir aracı veya ara-varoluş alanı gerekmektedir. Bu alan ontolojik düzlemde hayâl ve türevleri iken, psikolojik ve epistemolojik düzlemde kalptir.

Kalp bir ayna misâli ruhânî âlemi yansıtmakta, kişi de bu aynaya bakarak bu âlemin bilgisini elde etmektedir. Ancak kalbin bu âlemi gerçekte olduğu gibi yansıtabilmesi için, temiz ve yeterince parlak olması gerekir. Sûfilerin 'kalp tasfiyesi' ve 'nefis tezkiyesi' olarak isimlendirdikleri rûhî egzersizlerden maksat, insanın kalp aynasına arız olan ve böylece kalbin rûhânî âlemin sûretini yansıtmaya engel olan kir ve leke gibi şeyleri kaldırmaktır. Dolayısıyla bu bağlamda tasavvufun zühd ile marifet boyutları iç içe geçmiştir.

⁴⁷⁰ Gazâlî bu terazinin akıl olduğunu düşünür. Bkz. Gazâlî, "Mişkâtü'l-Envâr", s. 276.

⁴⁷¹ İbn Arabî, *Fütûhât*, III/234.

Acaba İbn Arabî'nin tasvir ettiği bu bilme sürecini modern bilgi ekollerinden hangisine dâhil edebiliriz? Veya bunlardan birisine dâhil edebilir miyiz? Kalp bilgisini, sûfînin bu bilgiyi yaşayarak elde etmesi bakımından 'ampirik', 'müşahede' gibi duyuşsal algıyı çağrıştıran terimler kullanılmasından ötürü 'sensüalist' kategorilere dâhil edilebilir. Fakat yaşanan tecrübe metafizik âlemle ilgili olduğundan ve bu alanın bilgisi duyularımızla elde edilemediğinden, kalp bilgisini ampirik veya sensualist bilgi olarak tanımlayamayız.

Bu bilginin, gayp âleminin akislerinin kalbe düşmesi ve sûfînin bu akisleri alması sonucu elde ettiği söylenmektedir. Kalbe gelen akisleri 'izlenimler' (impressions) olarak gördüğümüzde, bu izlenimler sonucu elde edilen bilgiyi de 'impresyonist' bilgi olarak nitelendirebiliriz. Fakat bu izlenimler fizik dünyadan değil metafizik âlemden gelmektedir. Oysa 'impresyonizm', duyulur nesnelerin zihnimizde bıraktığı iz için üretilmiş bir terimdir. Fakat biz 'impresyon' terimini metafizik alandan gelen izlenimleri ifade etmek için mecâzî anlamda kullanabiliriz. Buna göre Şeyh'in ayna bağlamında tasvir ettiği kalp bilgisini, impresyonist bilgi kategorisine dâhil edebiliriz.⁴⁷²

Ayna sembolizmi vahdet-i vücûdun içerdiği problemlerin çözümünde ve bu çözümün ifadesinde çok önemli bir yere sahiptir. Ayna sembolizmi bu sistem ile öylesine örtüşmekte ve kaynaşmaktadır ki, bu sistemi bu sembolden soyutlayarak düşünmek ve anlatmak neredeyse imkânsızdır. İbn Arabî'nin bütün oluşu Tanrı'nın mütemadi tecellisi olarak gördüğünü hatırlayacak olursak, yansıtma ilkesi, bir varlık tasarımını açıklamakta kullanılan bir metafor değil oluşun ta kendisi konumuna yükselmektedir. Bu da 'ayna'yı niçin zihin tarafından üretilen yapay bir metafor değil, şeylerin özünde yatan bir sembol olarak isimlendirdiğimizi açıklamaktadır.

Vahdet-i vücûd sistemi, ilke olarak kevni veya oluşu, Tanrı'nın belli bir zamanda olmuş bitmiş bir yaratma eylemi olarak değil, mütemadi bir akış olarak tasarlar. Bu yüzden İbn Arabî'nin yaratma fikri, 'süreççi' bir tasarımdır. Fakat bu, bütün bir oluşu açıklamak için yeterli değildir. Çünkü yaratma her an devam eden bir süreç de olsa, mutlaka bir başlangıcı olmalıdır. Bu yüzden Şeyh, ayna sembolizmi ile akış yönünü açıkladığı oluşun, bu kez başlangıcını açıklamak zorundadır. Yine o, akışı açıklarken vahdet-i vücûd sisteminin çizdiği sınırlar içinde kaldığı gibi, başlangıcı da aynı sınırlar içinde kalarak

⁴⁷² Bkz. Filiz, *İslâm Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, s. 178.

açıklamak durumundadır. Şeyh bu zor işte, bir başka sembole, yani harf sembolizmine müracaat etmektedir. Şimdi bu sembolü daha ayrıntılı biçimde inceleye çalışalım.

İKİNCİ BÖLÜM

HARF SEMBOLİZMİ

1. HARF SEMBOLİZMİNİN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

Harfler, sözcüklerin yapı taşlarıdır. Sözcükler ise dilin yapı taşlarıdır. Harfler birleşerek sözcükleri, sözcükler de dil sistemini oluşturur. Dilin temel fonksiyonu, duygu ve düşüncelerin değişimini gerçekleştirmek, yani iletişimi sağlamaktır.

Harfler ve kelimeler iki biçimde tezahür ederler. Bunlardan ilki ses ve konuşma, diğeri ise alfabe ve yazıdır. Ancak her iki biçimde de harflerin ve sözcüklerin alışlagelen işlevi, anlamları taşımaktır. Ancak insanî hayâl gücü, harflerde ve sözcüklerde iletişimsel işlevden fazlasını görmüştür. Harflerin, sözcüklerin temel unsuru olmanın yanı sıra kimi zaman metafizik gerçekliklere işaret ettiğine, kimi zaman da spiritüel güçlere sahip olduğuna inanılmıştır. İslam geleneğinde bu fenomen, ‘hurûfilik’ olarak bilinmektedir.

Mısır, Yakındoğu ve Hint medeniyetleri hurûfilik inancının ilk ortaya çıktığı ve geliştiği çevrelerdir. Daha sonraları Yahudi, Hristiyan ve İslam kültürlerinde de benzer inanışlar görülmektedir. İlkçağ Yunan filozofları arasında da hurûfî inanışlar zuhûr etmiştir.¹ Şehristânî’nin haber verdiğine göre, Pisagorcular hurûfilikle uğraşmışlardır. Yine onlardan bir grup, âlemin temel ilkeleri ile maddeden soyutlanmış harfler arasında bir benzerlik kurmuştur.²

Hurûfilik gerçek anlamıyla milattan önce 4. yüzyıldan itibaren Ortadoğu’daki Helenistik-Gnostik dinlerde Pisagorcular’ın tesiri altında ortaya çıkmaya başlamıştır.³ Bazı Gnostik gruplar baskı ve koğuşturmaktan kurtulmak için sırlarını sadece mensuplarına ulaştırılabilir kılmak istemişler ve bu amaçla sırlarını belli şifreler içine gizlemişlerdir.⁴ Dolayısıyla harflere özel mânâlar yükleme anlamında hurûfilik, ilk etapta pragmatik ihtiyaç ve zorunluluklardan doğmuştur.

Yahudilik’te hurûfilik inancı, bazı İbranice harflere sayısal değerler vermeye ve harflerin yerlerini değiştirmeye dayanmaktadır. Bu inancın Yahudi gelenekteki uygulama

¹ Mehmet Emin Bozhüyük, “Hurûf”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1998, XVIII/397.

² Alî Sâmi en-Neşşâr, *Neş’etu’l-Fikr el-Felsefî fi’l-İslâm*, Dâru’l-Ma‘ârif, tsz. I/127.

³ Katz, “Mystical Meaning”, s. 18.

⁴ Bozhüyük, “Hurûf”, s. 398.

biçimi ile ‘hurûflilik’ teriminin kök anlamı arasında güçlü bir bağ vardır. Çünkü ‘hurûf’, ‘harf’ kelimesinin çoğuludur. ‘Harf’ ise ‘bir şeyin sınırı’, ‘sapmak’, ‘kaymak’ ‘bir şeyin asıl yerinden ayrılması’ anlamlarına gelmektedir.⁵ Nitekim Kur’ân-ı Kerim ‘harf’ kelimesini bu anlamlarda kullanmıştır: “İnsanlardan kimisi de Allah’a *kıyısından-köşesinden* ibadet eder.”⁶

Yahudi geleneğinde kutsal kitabın allegorik yorumu denince ilk akla gelen isim Philon’dur. Hz. Îsâ’dan birkaç yıl önce İskenderiye’de doğan Philon, İsrail geleneği ile Grek düşüncesi arasında bir uzlaş sağlamaya çalışmıştır. Philon, Grek kültürüne özgü estetik unsurların Yahudilik dinine aykırı olduğunu hissetmiş ve bu iki sistem arasındaki farklılıkları gidermek ve bir ahengin var olduğunu göstermek için İskenderiyeli Yahudiler arasında zaten kullanılmakta olan dinî metinlerin allegorik yorumuna müracaat etmiştir.⁷

Harflerin ve kelimelerin, veya daha geniş ölçekte dilin anlamları taşımak işlevinden daha fazlasına sahip olduğu inancından bahsedilecek olursa, bu akımın en önde gelen temsilcileri Kabbalacılar’dır.⁸ Gershom Scholem, hurûfliği Kabbalacılar için neredeyse tek ortak özellik olarak tavsif eder ve sonrasında şöyle söyler:

Neredeyse başka herşeyde ayrılan Kabbalacılar, dili insanlar arasındaki anlaşma için yetersiz bir araç olmaktan çok daha önemli bir şey olarak görmekte birleşirler. Onlara göre İbranice kutsal olup, Ortaçağlarda hakim olan dil teorisine göre belli bir uylaşımdan doğmuş ve sırf uylasımsal özelliğe sahip, birtakım fikirlerin ifade aracı değildir. Kabbalacılar’a göre en saf biçimiyle dil –yani İbranice-, dünyanın aslî rûhî doğasını yansıtır; yani mistik bir değeri vardır. Kelam, Tanrı’ya ulaşır; çünkü dil, Tanrı’dan gelir.⁹

Kabbalacılar’a göre tek tek harfler ve dil ile tek tek varlıklar ve evren arasında ontolojik bir benzerlik vardır. Ancak harflerin bir araya gelerek dili oluşturmaları ile şeylerin bir araya gelerek evreni veya bütün varoluşu oluşturmaları arasında kurulan benzerlik sembolik doğal bir varlık açıklaması mıdır, yoksa harflere gerçekten yaratıcı ve metafizik bir güç yüklenmekte midir? Biz bu başlık altında, bu sorunun ilk kısmını incelemeye çalışacağız. Ancak şunu hemen belirtmeliyiz ki, harf sembolizmi ile harf okültizmi

⁵ el-Hakîm, *el-Mu‘cem*, s. 320.

⁶ Hâcc Sûresi, 22: 11.

⁷ Qadir, “Alexandrio-Syriac Thought”, I/116.

⁸ Moshe Idel, “Reification of Language” (*Mysticism and Language*, Ed. Steven T. Katz, Oxford University Press, New York 1992 içinde), s. 50.

⁹ Scholem, *Major Trends*, s. 17.

arasında her zaman için kesin bir sınır çizmek mümkün olmamaktadır. En azından Kabbalacı gelenekte bu sınır çizgisi kolayca kaybolabilmektedir.

Harf okültizmi ile harf sembolizminin iç içeliğine örnek olarak *Sefer Yetzira*'da yer alan harflerin büyüsel ve tefekkürsel kullanımını zikredebiliriz. Tevrat'ın ardından bütün ilk dönem Yahudi mistik metinlerinin en önemlisi olarak kabul edilen bu metinde, dile yüklenen metafizik yaratıcılık açıkça görülmektedir. Bu eserde İbranice harfler, yaratılışın temel yapı taşları olarak tasvir edilmektedir. Yine bu metinde harflerin varoluşsal bir kabiliyete sahip olduğu ve Tanrı'nın âlemi yaratırken İbranice harfleri kullandığı öne sürülmektedir.¹⁰

Evreni yaratma eylemi Tanrı tarafından gerçekleştirildiğinden ve bu eylemde araç olarak harfler kullanıldığından, bir başka deyişle yaratma fiili sırasında İbranice harflerle Tanrı arasında doğrudan bir temas gerçekleştiğinden, harfler kutsallık kazanmaktadır. Bu noktadan itibaren dilsel sistem üzerinden yapılan varlık açıklaması, mahza spekülatif olmaktan çıkmakta ve yarı-mistik bir karakter kazanmaktadır.

İbranice harflerin görsel biçimleri ile kutsalın sûreti arasında bir ilişki kurulmuştur. Kabbalacılar böyle yapmakla, İbranice dinî metinlere fazladan bir kutsallık kazandırmayı amaçlamışlardır. Bu anlayıştan hareketle 14. yüzyılın ortalarında kimliği bilinmeyen bir Kabbalacı, Kabbala edebiyatının klasiklerinden biri olarak kabul edilen *Sefer ha-Temurah* (Sûretin Kitabı) adlı eserini kaleme almıştır. Bu eser, İbrani alfabesindeki her bir harfin şeklinin sahip olduğuna inanılan batınî anlamlarının ayrıntılı bir açıklamasını içermektedir.¹¹

İslam geleneğinde harflere özel anlamlar nispet etme akımının ilk temsilcileri olarak Gulât-ı Şia'yı görüyoruz.¹² En-Neşşâr bu kültün Müslümanlara Yeni-Pisagorcular'dan geçtiğini öne sürer. Yine o, Gulât-ı Şia arasında yaygın olan 'mîm', 'sîn' ve 'ayn' harflerinden çıkarılan mânâların Yeni-Platonculuk'tan mülhem fikirler olduğunu iddia eder.¹³

Hurûflüğün İslam dünyasında yaygınlık kazanmasında İlkçağ Grek tabiat filozoflarının fikirlerinin sonraki dönem gnostik düşünürler tarafından mistik ve teosofik

¹⁰ Katz, "Mystical Speech", s. 16.

¹¹ Idel, "Reification of Language", s. 50.

¹² Massignon, *Essays*, s. 70-1.

¹³ En-Neşşâr, *Neş'etu'l-Fikr*, I/130.

biçimde yorumlanması önemli bir rol oynamıştır. İbn Haldun (ö. 808/1406), bu alanda eser telif geleneğinin Câbir bin Hayyân (ö. 200/815)'la başladığını haber verir.¹⁴ Ancak İslam dünyasında bâtinî görüşlerin ışığında hurûfilîği sistemleştiren ve sonrasında bu öğretinin bir fırka olarak propagandasını yapan Fazlullâh-ı Hurûfî (ö. 796/1394) olmuştur.¹⁵

Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi'nin 'hurûf' maddesi yazarı M. Emin Bozhüyük, hurûfilîğin İslam dünyasında yaygınlaşmasında sûfîlerin önemli bir rol oynadığını ifade ederek bir kısım sûfînin ismini zikreder. Yine o, söz konusu isimler arasında İbn Arabî'ye 'özel' bir önem atfeder. Fakat yazar, İbn Arabî'nin harfler ilmi ile ilgili düşüncelerini İbn Haldûn'un değerlendirmeleri ışığında vermektedir. Özetle söyleyecek olursak, İbn Haldûn hurûf ilmini ontolojik bir doktrin olarak görmektedir. Ayrıca, İbn Arabî'ye göre harflerin ontolojik birer şifre olduğu ve bu şifreler çözüldüğünde kozmik düzenin de şifresinin çözüleceği ve maddî âleme müdahale edilebileceği sonucuna varılmaktadır.¹⁶ Devamında, İbn Arabî'nin hurûfilik doktrinini varlık mertebeleriyle harflerin sembolik ve sayısal düzeni arasındaki tekâbül esasına dayandığını iddia edilir ve daha fazla bilgi için *Fütûhât*'a yönlendirilir.¹⁷

İbn Haldûn'un ve ondan nakilde bulunan Bozhüyük'ün yukarıda kısaca işaret edilen açıklamaları bize göre en azından eksiktir. Çünkü İbn Arabî, 'harfler ilmi' olarak nitelediği bu uygulamayı tabiat üzerinde etkiye bulunma aracı olarak –en azından *Fütûhât*'ta- görmez. Veya bu, İbn Arabî'nin asıl amacı değildir. İbn Arabî'nin hurûfilîğe ilgi duyduğu açıktır. Ancak o, tıpkı diğer tabîî ve dinî fenomenlere yaptığı gibi, hurûfilîği de kendi felsefesine uydurmuştur. İbn Arabî harfleri, harekeleri, harflerin şekillerini, ibdâl ve irâb kâidelerini ve daha pek çok dilsel ve yazısal öğeyi kendi felsefî sistemini açıklamak için birer sembolik enstrüman olarak kullanmaktadır. Nitekim bundan önceki bölümde İbn Arabî'nin Güneş-Ay ve yansıma gibi doğal ve fiziksel fenomenleri kendi felsefesini açıklamak için birer sembol olarak kullandığını gördük. Orada da İbn Arabî'nin amacı astroloji veya fizik kanunlarının bilgisi değildir. Dolayısıyla harfleri ve dili, bir temsil aracı olarak kullanmakla tılsım aracı olarak kullanmak arasında bu bağlamda bir ayrım yapılmalıdır.

¹⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, III/398.

¹⁵ Hüsamettin Aksu, "Hurûfilik", *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1998, XVIII/408.

¹⁶ İbn Haldûn, *Mukaddime*, III/20 vd.

¹⁷ Bozhüyük, "Hurûf", s. 399.

İbn Arabî harfler ilmini, ‘İsevî ilim’¹⁸ ve ‘evliyâ ilmi’¹⁹ olarak isimlendirir.

İsevî ilim, harfler ilmidir. Bu yüzden ona (Îsâ’ya) üfleme yeteneği (nefh) verilmiştir. Üfleme, canlılığın rûhu olan kalbin boşluğundan çıkıp gelen havadır. Eğer hava ciğerlerden çıkıp ağza doğru gelirken kesilecek olursa –ki bu havanın kesildiği yerlere- ‘mahreç yerleri’ denir-, harflerin ayn’ları zuhûr eder... Hz. Îsâ kabirde bulunan bir sûrete üflüyordu, yine çamurdan yaptığı bir kuş sûretine üflüyordu. Sonra o sûret, bu nefhaya ve havaya yayılmış ilahî izin sayesinde dirilip kalkıyordu. Eğer onda ilahî iznin sereyanı olmasaydı, hiçbir sûrette canlılık gerçekleşmezdi. Rahmân’ın nefesinden Hz. Îsâ’ya İsevî ilim geldi. Böylece o, nefhası ile ölüleri diriltiyordu.²⁰

İbn Arabî’nin harfler ilmini Hz. Îsâ’ya nispet etmesi oldukça anlamlıdır. Çünkü Hz. Îsâ, İbn Arabî’nin ‘hatmu’l-velâye’ (velilik mührü) nazariyesinde genel velilik mührü makamının sahibidir. İbn Arabî’nin kendisi ise Müslümanlar arasındaki velilik mührünün (velâyet-i haşşa) sahibidir. Bu durumda İbn Arabî harflere ilişkin bilgisini, asıl kaynağa yani Hz. Îsâ’ya ircâ etmektedir.²¹ Ebû Zeyd’in de işaret ettiği bu gerekçelendirmeyi kabul etmekle birlikte, bizce İbn Arabî’nin harfleri ‘İsevî ilim’ olarak isimlendirmesinin temelinde, Kur’ân’da Hz. Îsâ’nın ‘Allah’ın kelimesi’ olarak tasvir edilişi yatmaktadır. Bir başka deyişle Hz. Îsâ, yaratma ile konuşma arasındaki ilişkinin canlı bir örneğidir.

İbn Arabî harf sembolizmini pek çok bağlamda kullanmakla birlikte, bu sembolizmin temel çalışma alanı ontoloji ve kozmolojidir. Bundan önceki bölümde İbn Arabî’nin felsefesinin özünün varoluşsal birlik fikri olduğunu ifade etmiştik. Şeyh’e göre vücûd, tek bir hakikat olup birden fazla vücûdun var olması mümkün değildir. Diğer yandan günlük hayatımızda çokluğun pek çok örneğine şahit olmaktayız. Buna göre ilkesel birlik fikri ile fiilî çokluk durumu nasıl uzlaştırılacaktır? Bundan önceki bölümde İbn Arabî bu sorunu çözmek için ayna ve yansıtma sembolünü kullanmıştı.

İbn Arabî aynı konuyu bu kez harf sembolizmi ile açıklamaya çalışmaktadır. Harf sembolizmi ayna sembolizminden çok daha karmaşık ve daha fazla bileşenden oluşmaktadır. Biz harf sembolizmi ile konuşma ve yazma sembolizmini kastediyoruz. Çünkü Şeyh, harfleri bir anlamda konuşma ve yazma sembolizmine geçişte bir adım olarak kullanmaktadır. Buna göre harf sembolizmi birkaç unsurdan oluşmaktadır.

¹⁸ İbn Arabî, *Fütûhât*, III/89 (O.Y.).

¹⁹ İbn Arabî, *Fütûhât*, III/204 (O.Y.).

²⁰ İbn Arabî, *Fütûhât*, III/89–90 (O.Y.).

²¹ Ebû Zeyd, *Felsefetü’t-Te’vil*, s. 300.

Harfin, fonetik ve alfabetik olmak üzere iki tezahür biçimi vardır. ‘Fonetik harf’, konuşmada bir kelimeyi diğerinden ayıran en küçük ses birimi (phoneme)’dir. Buna göre ‘kırk’ ile ‘kırık’ı birbirinden ayıran fonetik birim ‘ı’ sesidir. ‘Alfabetik harf’ ise ses birimlerinin yazısal karşılığıdır. Tarihsel öncelik olarak fonetik birimler yani söz, alfabetik birimlerden öncedir. Buna göre dil, ilk önce ses ve konuşmayla başlamış, sonra yazılı sembollere dönüşmüştür.²²

Sözün fonetik modda varlığa gelebilmesi için, havanın akciğerden başlayarak dudakta son bulan pek çok duraktan geçmesi gerekir. İnsan nefesi bu yolculuğu sırasında her harf için farklı bir durağa uğramakta ve farklı bir işleme tâbi olmaktadır. Örneğin kimi harfler karın boşluğunda, kimisi gırtlakta, bazıları diş ve damakta bir kısmı da dudakta telaffuz edilmektedir. Buna göre her harfin bir telaffuz yeri veya mahreci vardır.

İbn Arabî, felsefesini açıklamakta harflerin fonetik oluşumundan geniş biçimde yararlanmaktadır. Harflerin anamaddesi olan nefes her harfte aynı olmakla birlikte, harfin mahrecine göre nefes, özel bir biçim kazanmaktadır. Örneğin ‘b’ harfinin telaffuzundaki nefes ile ‘t’ harfinin telaffuzundaki nefes özdeştir. Fakat aynı nefes, ‘b’ harfinin mahrecine uğradığında ‘b’ olmakta, ‘c’ harfinin mahrecine uğradığında ise ‘c’ olmaktadır. İbn Arabî’nin diliyle söyleyecek olursak, ‘b’ harfi ile ‘c’ harfinin ayn’ı nefes olmaklığı yönünden özdeş olmakla birlikte, tecellîgâhlarının değişik olması sebebiyle hükümleri farklıdır.

Buna göre âlemdeki bütün varlıkların ayn’ı birdir. Bu ayn da en mutlak haliyle vücûddur. Fakat her varlık farklı bir istidâda sahip olduğu için, kendisindeki vücûdun zuhûru farklı olacaktır. Harflerin fonetik oluşum temsilindeki unsurlardan nefes vücûda/Tanrı’ya, mahreçler mümkünlerin istidâdlarına, sözcükler de âlemdeki varlıklara tekâbül etmektedir. Bu İbn Arabî’nin harf sembolizminin fonetik yönünün özetidir.

Harf sembolizminin bir de alfabetik yönü vardır. Bu sembolizm ise üç temel unsurdan oluşmaktadır. Bunlar, Arapça harflerin tek tek şekilleri, birleşme kuralları ve harekelerdir. İbn Arabî alfabetik harf sembolizmine ek olarak Arapça gramer kurallarını (irâb) da kendi felsefesini açıklamakta birer araç olarak kullanır. Şimdi bu araçları daha yakından görelim.

²² “Alphabet”, *Encyclopaedia Britannica*, Ed. Warren E. Preece, William Benton Publisher, Chicago 1965, I/662; “Phonetics”, XVII/770.

2. İBN ARABÎ FELSEFESİNDE HARF SEMBOLİZMİ

2.1. Fonetik Harfler

Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*'nin Mukaddime'sine şu sözlerle başlar:

Lisân-ı imkân-ı ilâhîsi ile Zât-ı vâcibü'l-vücûda hamd olsun ki, mezîk-ı ademde bunalıp kalan sıfat ve esmâ-ı nâmütenâhisini nefes-i rahmânîsi ile tenfîs ederek onlara vücûd-i pür-cûdundan her mertebe-i tenezzülün îcâbına göre birer vücûd bahş, ve kemâlât-ı ilâhiyyesini tafsîlen müşâhede etmek için onların hey'et-i mecmûasını âyine ittihâz eyledi.²³

Konuk'un bu ifadeleri, İbn Arabî'nin yaratma ve harfler arasında kurduğu benzerlik ilişkisini özetlemektedir. Buna göre Tanrı, yokluk sıkıntısı içinde bunalıp kalan isim ve sıfatlarını rahmet nefesi, yani vücûda getirmek ile sıkıntıdan kurtarmaktadır. Ancak bu bağlamda 'sıkıntıdan kurtarma' anlamında kullanılan 'tenfîs' kelimesi ilerleyen sayfalarda göreceğimiz gibi çok daha derin anlamlara işaret etmektedir.

Bu misâlin ilâhî düzeydeki karşılığı, Tanrı'nın zâtında potansiyel olarak bulunan isim ve sıfatların dışarıya çıkmak ve kendi hükümlerini göstermek için Tanrı'nın zâtına bir tazyik yapmalarıdır. Tanrı bu tazyikten kurtulmak için sıfat ve isimlerini bir biçimde dışarı vurmaktadır. İşte bu ilk ilâhî nefese İbn Arabî 'amâ' (bulut) ismini vermektedir.

İbn Arabî 'nefes' sembolizmini iki dinî-tarihî temele dayandırır. Bunlardan ilkinde Hz. Peygamber, Mekke'de İslam'a daveti sırasında iyice sıkıntıya düştüğünde Allah'ın yardımının Yemen tarafından geleceğini tahmin etmiş ve buna "Rahmân'ın nefesi bana Yemen tarafından geliyor" hadisi ile işaret etmiştir.²⁴ Sonrasında o, Medineliler ile karşılaşmış ve bu şehrin ahalisi Müslüman olarak onu canları pahasına koruyacaklarına söz vermişlerdir. Bu olaylar zinciri, Ensar'ın Hz. Peygamber'i Medine'ye daveti ve sonrasında Hz. Peygamber'in Mekke'den Medine'ye hicreti ile tamamlanmıştır. Netice olarak Hz. Peygamber, Mekke'deki sıkıntılı günlerinden Medineliler sayesinde kurtulmuştur.

Ancak konumuz açısından bu hadisenin ilginç yönü, Hz. Peygamber'in bu ilâhî yardımı nefese, daha doğrusu Rahmânî nefese benzetmiş olmasıdır. İbn Arabî bu isimlendirmeye dayanarak, Rahmânî nefes ile Ensâr'ın zuhûru arasında bir ilişki kurmuştur.

²³ Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, I/1.

²⁴ Bu ifade hadis kaynaklarında şöyle geçer: "Rüzgâr, Allah'ın rûhundan gelir. O, rahmet de getirir gazab da. Bu yüzden onu gördüğünüzde ona sövmeyin; fakat Allah'tan onunla ilgili olarak hayrı isteyin ve yine onun şerrinden Allah'a sığının." Bkz. İbn Mâce, *Sünen*, Kitâbu'l-Edeb, 29; Ebû Dâvûd, *Sünen*, Adab, 113.

Yani Ensâr, çok spesifik bir ölçekte Tanrı'nın rahmet nefesinin tecellîsidir. Bu, İbn Arabî'nin harf ve kelimeler sembolizminin ilk aşamasıdır.²⁵

İkinci aşamada, harfler ve kelimeler ortaya çıkmaktadır. Nefes alıp-vermenin pek çok fonksiyonu olmakla birlikte, bunlardan ikisi burada bizi ilgilendirmektedir. Nefesin içe çekilmesi ile bedenin oksijen ihtiyacı sağlanmakta, dışarı salıverilmesi ile ciğerlerde birikmiş ve vücut için zararlı gazlar atılmaktadır. Bu ikinci hareket aynı zamanda kişiyi rahatlatmaktadır. Tanrısal düzlemde bunun karşılığı, dışarıya çıkmak ve hükümlerini icra etmek için Tanrı'ya baskı yapan ilâhî isim ve sıfatların varlık alanına gelişidir.

Nefesle ilgili olarak değineceğimiz ikinci fonksiyon, konuşmaktır. Bilindiği gibi insan sesinin hammaddesi veya heyulası nefestir. Konuşmanın kendisinden teşekkül ettiği ses birimleri ise bu heyulanın şekil almış halleridir. Nefesi en mutlak hali ile vücûd, mahreçleri de mümkünlerin istidâdı olarak düşündüğümüzde, kelimeler mümkünlerin hariç âlemdeki zuhûru olarak karşımıza çıkmaktadır. İbn Arabî harf sembolizminin işte bu ikinci ayağını, Hz. İsmâ'il'in yaratılış şekline işaret eden âyete dayandırmaktadır. Söz konusu âyet, Hz. İsmâ'il'i Allah'ın Meryem'e attığı kelimesi olarak tasvir etmektedir.²⁶ Şeyh, Kur'ân'da işaret edilen bu tikel yaratma örneğinden hareketle, âlemdeki bütün varlıkların benzer biçimde varlığa getirildiği sonucuna ulaşmaktadır. Buna göre konuşma eylemi ile yaratma eylemi arasında bir özdeşlik kurulmakta, âlemdeki varlıklar bunun sonucunda Tanrı'nın kelimeleri olmaktadır.²⁷

Bu sembolün unsurlarının tamamlanabilmesi için, 'Tanrısal nefes' doğrudan Tanrı'nın zâtına veya kapsayıcı ismi olan 'Allah'a değil, 'Rahmân' ismine nispet edilmiştir. Bunun nedeni Şeyh'in, bizatihi varlıkların vücûda getirilmesini bir rahmet olarak görmesidir. İbn Arabî bu görüşünü desteklemek için, kozmogoni tasarımının başlangıcı olarak aldığı Rahmân'ın Arş'a kurulmasında²⁸, Arş'a kurulma eyleminin başka bir ilâhî isme değil, sadece 'Rahmân' ismine nispet edildiğine dikkat çeker.²⁹ İbn Arabî bu girişten sonra nefes-vücûd sembolizmini felsefesinin hemen bütün yönlerini açıklamak için

²⁵ İbn Arabî, *Fütûhât*, II/385.

²⁶ Nisâ Sûresi, 4: 171.

²⁷ İbn Arabî, *Fütûhât*, II/385.

²⁸ Tâhâ Sûresi, 20: 4-5.

²⁹ İbn Arabî, *Fütûhât*, II/385.

kullanır. Şimdi bu sembolizmin kullanıldığı bağlamları daha ayrıntılı olarak incelemeye çalışalım.

2.1.1. Varlık Felsefesi

Nefes-vücûd benzetmesi ile vahdet-i vücûd öğretisi arasında çok sıkı bir ilişki vardır. İbn Arabî'ye göre vücûd tek bir hakikat olup, bu hakikat mutlak anlamda Tanrı ile özdeşdir. Tanrı dışındaki varlıklar kendi başlarına var değil, ancak bu vücûdda bulundukları veya kendilerinde bu vücûdu bulundurdıkları ölçüde vardır. Acaba vücûdun Tanrı dışındaki varlıklarda bulunması, bir başka deyişle yaratma nasıl gerçekleşmektedir?

İbn Arabî kozmolojisinde yoktan yaratma düşüncesine yer olmadığını biliyoruz. Bunun yerine tek bir özün farklı sûretlerde tecellîsi vardır. Öz veya ayn, öz olmak yönünden bütün varlıklarda özdeş olmakla birlikte, varlıklar bu özü kendi istidâdları ölçüsünde yansıtır. İbn Arabî bu varlık tasarımı şeriata daha uygun olduğunu iddia eder. “Fikir der ki, hiçbir şey yok iken hiçbir şeyden bir şey zuhûr etti. Şeriat ise şu doğru sözü söyler: Aksine bir şey var idi ve [bu şey] oluverdi – ve gayp/görünmez iken ayn/görünür oldu.”³⁰

Varlıklar yoktan var olmadıklarına ve yaratma, varlıkların belli bir varoluşsal düzlemde başka bir varoluşsal düzleme çıkışları anlamına geldiğine göre, acaba bu çıkış nasıl gerçekleşmektedir? İbn Arabî'ye göre varlıkların ‘yokluk-varoluşu’ (sübût) hazretinden ‘varlık-varoluşu’ (vücûd) hazretine gelmekle birinci hazretteki bulunuşları devam etmektedir. Bu durumda vücûd, varlıklar varlık-varoluşu hazretine çıktıklarında bile tek bir hakikat olarak kalmaya devam etmektedir. Eğer vücûd hem gayp hem de şehadet âleminde tek bir hakikat olarak kalmaya devam ederse, varlıklar bireysel varoluşlarını nasıl elde etmektedirler? Bir başka deyişle, evrendeki bir varlık diğer bir varlıktan nasıl ayrışacaktır? Şeyh bütün bu problemlerin çözümünde ve ifadesinde nefes ve harf analojisine müracaat etmektedir.

Her şeyden önce konuşma ve yaratma arasında kurulan benzerliğin hareket noktasının tespitine ihtiyaç vardır. İbn Arabî bu benzerlik ilişkisini Kur'an'daki ‘ol’ emrine ve Hz. İsa'nın ‘Allah’ın kelimesi’ olarak tasvir edilmesine dayandırır. Ne var ki, Tanrı'nın yaratıcı konuşması ile insanî konuşma arasında kurulan benzerliğin hareket noktası yine

³⁰ İbn Arabî, *Fütûhât*, II/395–6.

kapalı kalmaktadır. Fakat Şeyh, harflerin nefesten hâsıl olduğunu belirtirken, insanın Tanrı'nın sûretinde olduğunu hatırlatmakla bize birtakım ipuçları sunar. İnsan, nefes alır verir ve konuşur. İnsan, Tanrı sûretinde yaratılmıştır. O halde Tanrı da nefes verir ve konuşur. Tanrı'nın nefesi, varlıkların ayn'larının kendisinde küllî olarak ortaya çıktığı buluta ('amâ) tekabül eder.

Harfler, neş'etlerin en mükemmeli olan ve kendisi ile bütün harflerin zuhûr ettiği insanî müteneffisin nefesinden çıkmıştır. Böylece insan, nefes-i Rahmânî ile ilâhî sûret üzere var olmuştur. Kainatın harflerinin zuhûru ile kelimeler âleminin harflerinin zuhûru eşdeğerdir. Bunların hepsi, insanî nefestir ve tam olarak yirmi sekiz harftir. Çünkü ilâhî kelimelerin ayn'ları, nefes-i Rahmânî'den yirmi sekiz kelime olarak çıkmıştır. Her bir kelimenin yönleri (vücûh) vardır. Böylece Rahmân'ın nefesinden sudûr etmiştir. Bu sudûr eden şey, Rabbimizin mahlûkâtı yaratmadan önce kendisinde bulunduğu buluttur. Bulut, insanî nefes gibidir. Âlemin boşlukta (hâlâ') kâinâtın mertebelerine göre uzayıp-genleşmesindeki (imtidâd) zuhûru da insanî nefesin kalpten ağza kadar uzayıp-genleşmesi gibidir.

Harflerin ve kelimelerin bu [nefes] yolundaki zuhûru, âlemin buluttan –ki o Hakk'ın Rahmânî nefesidir- cisimde değil, vehimde gerçekleşen (mütevehhem) genleşmede takdir edilmiş mertebelerdeki zuhûru gibidir. Bu vehimde gerçekleşen genleşme, âlemin doldurduğu boşluktur. Bu nefesten hâsıl olan âlemin ayn'larından ilk harf, son sınıra –ki o da boşluğun sonudur- benzer biçimde çıkmak istediğinde nasıl ki zuhûr etmişse, benzer biçimde nefesin iki dudağa uzayıp-genleşmesinin son sınırı da iki dudaktır. Böylece hâ' ilk harf olarak ve vâv da son harf olarak zuhûr etmiştir. Bunlar [ve bu iki sınır] dışında bir harf düşünülemez.³¹

İbn Arabî bu sembolizme, Allah'ın Zâhir ve Bâtın sıfatları olduğunu hatırlatmakla başlar. Bu sıfatlardan ilki, bu bağlamda, nefesin kişinin içinde oluşuna, ikincisi ise nefesin dışarıya harfler ve kelimeler olarak çıkışına karşılık gelmektedir.³² Sonrasında Şeyh, nefesin doğasını ve oluşum şeklini tasvir eder. O, bu noktada nefes ile rüzgâr arasında bir ayrım yapmayı gerekli görür. Çünkü rüzgârdan veya herhangi bir hava akımından zorunlu olarak bir şey hâsıl olmaz. Veya rüzgârın dönüşüm sonucunda başka bir şey olma durumu yoktur. Bu yüzden o, nefesi buhara benzetir. Çünkü buhar su zerreciklerinden oluşmakta ve yoğunlaşma neticesinde buluta dönüşmektedir. Nefes de buhar gibi, su zerrecikleri içerir. Bu zerrecikler benzer biçimde yoğunlaşınca buluta dönüşmektedir.³³

İbn Arabî bulut ile hava arasında bir ayrım yapar ve bulutun hava ile değil, buhar ile özdeş olduğunu söyler. Çünkü bulut hava ile özdeş olsaydı, hava onu askıda tutmazdı. Bir

³¹ İbn Arabî, *Fütûhât*, II/389.

³² İbn Arabî, *Fütûhât*, II/386.

³³ İbn Arabî, *Fütûhât*, II/386, 416 vd.

şeyin başka bir şeyi askıda tutması için, ilk önce ikinci şeyin birinci şeyden başka ve farklı olması gerekir. Aynı şey rüzgâr-bulut ilişkisinde de söz konusudur. Çünkü rüzgâr, ancak kendisinden farklı bir şeyi önüne katar götürür.

Bu açıklamaların ardından, Şeyh, bulut ile Tanrı'nın mahlûkâtı yaratmadan önce üzerinde bulunduğu bulut arasında bir ilişki kurar. O özetle, Tanrı'nın nefes verdiğini bu nefesin yoğunlaşıp 'amâ, yani metafiziksel bir bulut halini aldığını söylemektedir. Tanrı'nın niçin nefes verdiğine gelince, İbn Arabî bu soruya "Ben bir gizli hazineydim, bilinmeyi sevdim, bu yüzden de mahlûkâtı yarattım" sözü ile cevap verir.³⁴

Bulut, Tanrı ile âlem arasındaki ilişkinin ilk adımını teşkil etmektedir. Diğer yandan bu, Tanrı'nın kendi kendine yabancılaşmasının fiilî düzeydeki ilk safhasına işaret etmektedir. Bir diğer ifadeyle, "Allah vardı, O'nunla birlikte başka hiçbir şey yoktu"³⁵ hadisinde işaret edilen en saf varoluşsal birlik (ahadiyet) sona ermektedir. Ancak İbn Arabî bulut ile Tanrı arasında tam bir başkalığa veya ayrılığa izin verecek değildir. Nitekim o, bulutu Hakk'ın zâhiri olarak görmektedir.

Soluyanın nefesi, soluyanın bâtınının gayrı olmayınca, nefes zâhir olmuştur. Bu nefes de harflerin ve sözcüklerin ayn'larıdır. Bu durumda zâhir, bâtına zâid bir şey olmamıştır. Bu yüzden bâtın zâhirin ayn'ıdır. Nefeste harflerin tayini için mahreçlerin istidâdı Rahmân'ın nefesindeki a'yân-ı sâbitenin istidâdıdır. Böylece zâhir âlemde olan istidâdî hükmün ayn'ı, nefeste zuhûr etmiştir. Bu yüzden Allah, peygamberine "Attığında sen atmadın, bilakis Allah attı"³⁶ buyurmuş; mutmain nefse de "Rabbine, râzı olmuş ve olunmuş halde dön!"³⁷ buyrulmuştur.³⁸

İbn Arabî evrenin heyulası olan Rahmân'ın nefesini Rahmân'dan tamamen başka olmadığını delillendirmek için, bu nefesin dışarı çıkıp bulut olmadan önceki halini Tanrı'nın 'Bâtın' ismine, bulut olduktan sonraki halini de 'Zâhir' ismine tekabül ettiğini iddia eder. Yine aynı hususu tekit etmek için, Kur'ân'da işaret edilen bir tarihi olaya telmihte bulunur. Hz. Peygamber Hendek Savaşı'nda müşriklere bir avuç toprak atmış ve bu toprak düşmanın gözünü kör etmiştir. Allah bu âyette atma eylemini önce Hz. Peygamber'e nispet etmiş, sonra bu eylemi ondan nefyederek Kendisi'ne nispet etmiştir.

³⁴ Hâlid Belkâsım, *el-Kitâbe ve't-Tasavvuf 'inde İbn Arabî*, Dâru Tobkâl li'n-Neşr, Fas 2004, s. 34.

³⁵ Bu hadisi Buhârî, "Allah vardı, O'ndan başkası yoktu" şeklinde rivayet eder. Bkz. Buhârî, *Sahih*, Kitâbu Bed'i'l-Halk, 1. Buhârî, bu hadisi bir başka yerde, "Allah vardı ve O'ndan önce başkası yoktu" olarak kaydeder. Bkz. Buhârî, *Sahih*, Kitâbu't-Tevhîd, 22.

³⁶ Enfâl Sûresi, 8: 17.

³⁷ Fecr Sûresi, 89: 28.

³⁸ İbn Arabî, *Fütûhât*, II/390.

İbn Arabî bu âyeti pek çok bağlamda kullanır. Bu âyeti onda ne gibi çağrışımlar yaptırdığını daha iyi anlayabilmek için bir miktar somut düşünelim. Diyelim ki, bir kimse bir cismi kendi elini kullanarak atıyor. Sonra ikinci bir kişi ortaya çıkarak diyor ki, “O cismi attığında, sen değil, ben attım.” İkinci kişinin sözünü doğru kabul edecek olursak, atma eylemi fiziksel düzlemde ancak şöyle gerçekleşmiş olabilir: Birinci kişi söz konusu cismi atarken, ikinci kişi birinci kişinin bileğinden tutmuş ve atma eylemini o kişinin elini kullanarak gerçekleştirmiştir. Yalnız bu durumda atma eyleminin tam olarak birinci kişiye nispet edilebilmesi için, birinci kişinin atma eyleminde hiçbir güç harcamaması ve eylemdeki tek dahlinin, ikinci kişi bütün gücü ile onun kolunu savururken cismi elinden bırakmak olması gerekir.

Atma eylemini bir üçüncü kişiden betimlemesi istendiğinde, her halde bu kişi âyetle söz konusu olandan farklı bir şekilde bu eylemi anlatacak değildir. Yani atma eylemini önce birinci kişiye nispet edecek, sonra bu fiili ondan nefyedecek ve son olarak da fiili ikinci kişiye nispet edecektir. Bu misâldeki ikinci kişiyi Tanrı’nın kudreti olarak düşündüğümüzde, birinci kişi tanrısal kudretin tecellîgâhı olmaktadır. Fakat, daha önce de ifade ettiğimiz gibi tanrısal kudretin doğrudan Tanrı’dan sudûru ile bir mazhardaki zuhûru Şeyh’e göre farklıdır. Çünkü ikinci durumda mazhar bu kudreti kendi doğasına uygun biçimde yansıtmaktadır.

Bu âyeti nefes bağlamında anlayacak olursak, nefes ilk önce dışarıya çıkar ve ‘dışarıda’ bulutu oluşturur. Fakat hemen akabinde buluttan ayrılık ve başkalık geri alınır ve o tekrar Tanrı ile özdeşleştirilir. Bu isbat-nefy diyalektiği İbn Arabî’nin öğretisinin ve dilinin en önemli unsurlarından birisidir. İkinci âyetle, nefsin Allah’a geri dönüşü söz konusu edilmektedir. Şeyh’in âyetle geçen ‘nefs’ kelimesini ‘nefes’ olarak okuduğuna dair açık bir karine yoktur. Ancak âyet ‘nefs’ olarak okunduğunda İbn Arabî’ye istediği oranda temel sağlamamaktadır. Fakat yine de âyetin ‘nefs’ şeklindeki okunuşundan, Şeyh, bir şeyin aslına dönmesi anlamını çıkarmakta çok büyük bir zorluk çekmemektedir.³⁹

İbn Arabî’nin kozmolojisinin bundan sonraki evresinde mekân kavramı ortaya çıkmaktadır. Bu kavramın da bulut etrafında teşkil edildiğini görüyoruz. İbn Arabî bulutun bu fonksiyonunu şu rivayetten çıkarır: “Hz. Peygambere soruldu: Rabb’imiz mahlûkâtını yaratmadan önce neredeydi? O şöyle cevap verdi: O üstünde ve altında hava olmayan bir

³⁹ İbn Arabî, *Fütûhât*, II/390.

buluttaydı (‘amâ).” Bulutun altında ve üstünde havanın varlığını nefyetmek, buluta altlık ve üstlük nispet etmek anlamına gelmektedir. İbn Arabî ‘amânın üste sahip oluşunu Tanrı’nın onda bulunması, altı oluşunu ise âlemin onda bulunması olarak yorumlar.⁴⁰ ‘Amâ, İbn Arabî’nin yaratılış tasarımı ilk ve küllî evreyi temsil etmektedir. Şeyh oluşun başlangıcının temel taşlarını yerleştirdikten sonra artık kozmolojisinin sonraki ayrıntılarına geçebilecektir.

2.1.2. Harflerin Sıfatları ve Varoluşsal Karşılıkları

İbn Arabî bulutu tanrısal bir nefes olarak tanımlamış ve bu nefeste âlemdeki varlıkların ayn’larının küllî olarak belirlendiğini iddia etmiştir. Nefeste küllî olarak belirlenen bu varlıkların daha ayrıntılı olarak bir diğerinden ayrımlaşması İbn Arabî’nin kozmolojisinde ikinci safhayı temsil etmektedir.

İbn Arabî vücûdun âlemdeki varlıklar sûretinde görünmesini nefesin harfler ve kelimeler sûretinde görünmesine benzetir. İnsanda, boğazda başlayan ve dudaklara kadar uzanan bir dizi boğum (‘makṭa‘) vardır. Nefes bu boğumlardan geçerken farklılaşır ve harfler oluşur. Bir başka deyişle nefes, her boğum veya mahreṭe o boğum ve mahrecin hakikatine göre tecellî eder.⁴¹

İbn Arabî, harflerin sıfatlarına başlamadan önce ‘elif harfi’nin harf olmadığını belirtir. Kırâat literatüründe ‘elif’ için hakikî değil, takdirî bir mahreṭ belirlenmiştir.⁴² Şeyh, elif’i harf olarak görmeyişinin sebebini, onun gerçekte bir mahrece sahip olmayışı olarak açıklar. Kırâat bilginlerinin ‘mukadder mahreṭ’ dediği şeyi İbn Arabî mahreṭ olarak görmez.

İbn Arabî’nin elif’i, ‘el-ḥarf’-l-hâvî’ olarak isimlendirilişinin sebebi de aynı olsa gerektir. Elif’in böyle isimlendirilişinin sebebi onun bir kelimenin başında gelmeyişi ve hareke kabul etmeyişidir.⁴³ İbn Arabî elif için üç zuhûr biçimi belirler. Bunların ilkinde elif, nefesin boğazdaki seyrinde herhangi bir boğuma takılmadan dışarı çıktığında hâsıl olmaktadır. İkincisinde elif, kendi başına bir harf olmamakla birlikte, kendinden önceki harfin harekesine göre bir mahreṭ kazanmaktadır. Buna göre kendinden önceki harfin harekesi ötre olduğunda illet vâv’ına dönüşerek ‘u’ sesini çıkarmakta, esre olduğunda ise

⁴⁰ İbn Arabî, *Fütûhât*, II/386.

⁴¹ Chittick, *Imaginal Worlds*, s. 19.

⁴² Abdurrahman Çetin, *Kur’ân Okuma Esasları (Tecvid)*, Sahhaflar Kitap Sarayı, İstanbul tsz., s. 36.

⁴³ Antuan Dahdah, *Mu‘cemu Luḡati’n-Nahv el-‘Arabî*, Mektebetu Lubnân, Lübnan 1996, s. 140.

illet yâ'sına dönüşerek 'î' sesini çıkarmaktadır. Bu üç zuhûrun metafizikteki karşılığına gelince, elif, illet vâv'ına dönüştüğünde ulvî ruhlara uğramakta, illet yâ'sına dönüştüğünde ise süflî cisimlere uğramaktadır.

Allah nefesi bildiği için ve bizim belirttiğimiz iş için kalpten çıkarmıştır. Böylece nefes, nefes alan kimse konuşmak istediğinde mahreçleri bulur. Konuşmak istemezse, nefes, 'hâvî harf' [yani 'elif' harfî] olur. Bu, bize göre harf değildir. O, üç mertebe üzere zâtî bir meyille aşağı doğru düşer (el-hevy) ve ona 'elif' denir. Elif, kırâat âlimlerince 'el-harf el-hâvî' olarak bilinmektedir. Nefes, inişi sırasında ulvî rûhlara uğrarsa elif için bu ruhlardan 'illet vâv'ı meydana gelir. Nefes, inişi sırasında tabiî süflî cisimlere uğrarsa, yâ' meydana gelir. Nefesin bu düşüşü sırasında, bu üçünden başka mertebesi yoktur.⁴⁴

Elif harfî bir başka yerde yaratılışın genel bir ilkesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Şeyh, Hakk'ın varlıkları ademin şerrinden vücûdun hayrına elif vasıtası ile çıkardığını söylemektedir. O, bu konuda daha fazlasını söylemez. Şeyh'in yarım bıraktığı spekülasyonu biz devam ettirecek olursak şöyle bir tabloyla karşı karşıya kalırız:

Elif harfinin kendisi bir harf olmamakla birlikte, bütün harflerde sârîdir. Bırakalım bir kelimenin oluşturulmasını, bir hecenin bile teşkil edilmesi için elif'e ihtiyaç vardır. Bu kural Türkçe'de de aynı ile vâkidir. Çünkü Türkçe'deki sekiz ünlü harf, Arapça'daki – şimdilik hareketleri bir yana bırakacak olursak- elif'in gördüğü işi görmektedir. "Kalem, mavidir" cümlesini örnek alırsak, bu cümledeki 'kalem' sözcüğünde 'a' ve 'e' olmak üzere iki sesli harf vardır. Bu iki sesli harf olmadan bu kelime oluşmadığı gibi, bu kelimenin telaffuzu dahi mümkün değildir. Bu temsile göre, Tanrı zâtında âlemden münezzeh olmakla birlikte, sıfatları ile âlemle münasebet halindedir.

İbn Arabî'ye göre Arap alfabesindeki yirmi sekiz harften her biri âlemdeki bir menzileye tekabül etmektedir. Bu menzileler, yıldızların aktığı yörüngelerdir. İbn Arabî yıldızların yörüngelerini âlemin yaratılış katmanları olarak görmekte ve onları mahreçlere benzetmektedir. Buna göre nasıl ki nefes her bir mahreçte farklı bir harfe dönüşüyorsa, vücûd da her menzilede farklı bir kozmolojik yapıya bürünür.

Allah insana nefes için yirmi sekiz boğum (mağta') kılmıştır. Her boğumda bir başkasından çıkmayan bir harf çıkar. Her ne kadar bütün harflerdeki nefes aynı olsa da, bu boğum her harfî diğerinden ayırır. Dolayısıyla her ayn nefes yönünden bir, boğumlar yönünden çoktur. Allah bu boğumları yirmi sekiz tane yapmıştır. Çünkü âlem yirmi sekiz menzile üzeredir. Bu menzilelerde ve burçlarda yıldızlar akar. Bunlar, yıldızların yuvarlak

⁴⁴ İbn Arabî, *Fütûhât*, II/385.

felekten olan yerleridir. Bu yerler, âlemin varlığa getirilmesi için nefesin çıkış yerleri (mahâric) gibidir.

İbn Arabî diğer yandan harfleri çıkış yerlerine göre üç gruba ayırmakta ve her bir grup için metafizik bir karşılık tayin etmektedir. Bu ayrıma göre ilk grup, Arap alfabesinde ‘boğaz harfleri’ (hurûfu’l-halk)’dir. Bu grup da kendi içinde üç gruba ayrılır. Bunlar; elif ve hâ’ gibi ‘en uzak boğaz harfleri’, ‘ayn ve hâ’ gibi ‘orta boğaz harfleri’ ve son olarak da, ğayn ve hâ’ gibi ‘en yakın boğaz harfleri’dir. İbn Arabî bu üç alt-grubun toplandığı gruba bütün olarak ‘en uzak kısım’ (akşâ’l-kısm) ismini verir. Yalnız bu uzak taraf, dudağa nispetlidir. Bir de boğazın göğse bittiği noktaya nispetle ‘uzak kısım’ vardır ki, bunlar da ‘dudak harfleri’ (hurûfu’ş-şefeteyn)’dir. Bu harfler mîm, bâ’ ve vâv’dır. İbn Arabî bu altı harf dışında kalan harfleri ‘orta harfler’ (hurûfu’l-vasat) olarak isimlendirir.⁴⁵ Görüldüğü gibi Şeyh bu tasnifi harflerin mahreç yerlerine göre yapmaktadır.

Bu tasnifin metafizikteki karşılığı, bâtın, zâhir ve ortadır. Orta veya berzah, zâhir ile bâtını birbirinden ayırmaktadır. Berzahın bir yüzü zâhire, diğer yüzü bâtına bakar. İbn Arabî bu bağlamda berzahı, insân-ı kâmil olarak belirler. İnsân-ı kâmil ilâhî isimlerle zuhûr edince Hak, mümkünlik hakikati ile zuhûr edince halk olmaktadır. Şeyh, insân-ı kâmilde de aynı üçlü bölümlemeyi yapar. Bu taksim unsurları; akıl, his ve hayâldir. Akıl boğaz harflerine, his dudak harflerine, hayâl ise bu ikisi arasında kalan diğer harflere tekabül etmektedir.

Her bir âlem için bu harflerin ayn’larını izhâr eden boğumlar verilmiştir. Sonra O, bu boğumları üç kısma ayırmıştır. En uzak tarafa karşılık en uzak kısım vardır. [Harf yönünden] en uzak tarafa ‘boğaz harfleri’ (hurûfu’l-halk) denir ve bu harfler katmanlara ayrılmıştır. İkinci uzak taraf ise ‘dudak harfleri’ (hurûfu’ş-şefeteyn)’dir. Bir de bu ikisi arasında ‘orta harfler’ yer alır.

Buna karşılık ilâhî hazret de üç mertebe üzeredir; bâtın, zâhir ve orta. Zâhir, bu orta ile bâtından ayrılır. Bu orta, berzahdır. Onun bir yüzü bâtına, diğer yüzü zâhire bakar. Aslında o, yüzün kendisidir. Çünkü o, bölünmez. O, insân-ı kâmilidir. Hak, onu Kendisi ile âlem arasına yerleştirmiştir. O, ilâhî isimlerle zuhûr edince Hak olur; mümkünlüğün hakikati ile zuhûr edince halk olur. Allah onu üç mertebe üzere kılmıştır; akıl, his ve hayâl. Bu ikisi uçtur. Üçüncüsü de hayâldir. Hayâl, berzahdır ve mânâ ile his arasında yer alır.⁴⁶

İbn Arabî harflerin mahreç hiyerarşisine nispetle yaptığı metafiziksel tasniften sonra, harflerin telaffuz karakterlerine geçer. O, ilk olarak ‘yumuşak’ (rihve) ve sert (şiddet) harflerden bahseder. Ancak bu harflerin metafizikte neye karşılık geldiğini belirtmez.

⁴⁵ İbn Arabî, *Fütûhât*, II/386. Ayrıca bkz. Çetin, *Kur’ân Okuma Esasları* s. 36.

⁴⁶ İbn Arabî, *Fütûhât*, II/386.

Sonra meçhûr ve mehmûs harflerden bahseder. Tecvidde ‘meçhûr sıfatı’, harfi harekeli olarak telaffuz ederken, mahrece itimadın kuvvetli olması sebebiyle nefesin tamamının veya çoğunun hapsedilerek sesin açık olmasıdır.⁴⁷ Bu sığata sahip harfler, on dokuz tanedir.⁴⁸ ‘Mehmûs sıfatı’ ise, harfi harekeli olarak telaffuz ederken mahrece itimadın zayıflığı sebebiyle nefesin sesle beraber akmasıdır.⁴⁹ Bu sığata sahip olan harfler, on tanedir.⁵⁰

İbn Arabî, sert ve meçhûr harfleri kasırgaya ve gök gürültüsüne, yumuşak ve mehmûs harfleri ise melteme benzeter.⁵¹ Yine mehmûs harfleri gayp âlemine, meçhûr harfleri ise şehâdet âlemine karşılık olarak belirlemektedir. Mehmûs harfler Şeyh’e göre müminlerin hem kendilerinin yumuşak huylu oluşlarına hem de birbirlerine karşı yumuşaklıkla muamele edişlerine, meçhûr harfleri de kafirlere karşı sert oluşlarına delalet etmektedir.⁵²

Daha sonra ‘ıtbak harfleri’ne geçilir. ‘İtbâk’ın sözlük anlamı yapışmak ve ulaşmaktır. Bir kırâat terimi olarak ıtbâk, dilin üst damağa yapışması ve dil kökünün üst damağa kalkmasıdır. Bu sığata sahip olan harfler; şâd, dâd, tâ’ ve zâ’dır.⁵³ İbn Arabî, ‘ıtbâk’ kelimesinin sözlük anlamından hareketle bu harflerin karşılığı olarak göğün yedi kat olmasını tayin eder. Ancak İbn Arabî’nin ıtbâk sıfatı ile yaratma arasında kurduğu ilişki gerçek anlamda ‘kun’ harfinde ortaya çıkmaktadır. Çünkü kâf ve nûn harflerinin birleşmesi, yani ıtbâkı ile ‘kun’ emri oluşmakta ve bu emre istinaden varlıklar zuhûr etmektedir. İlk safhada bu varlıklar birbirine bitişik katmanlar halinde iken sonradan birbirlerinden ayrılmışlardır. Bu ayrılmaya İbn Arabî ‘infîâtâh’ sıfatına sahip harfleri karşılık olarak görmektedir.⁵⁴ ‘İnfîâtâh’ın kelime anlamı açılmak olup, tecvidde dilin damaktan ayrılması demektir. Bu harfler ıtbâk harfleri dışında kalan harflerdir.⁵⁵

⁴⁷ Çetin *Kur’ân Okuma Esasları*, s. 43.

⁴⁸ Elif, bâ’, cîm, dâl, zâl, râ’, zây, dâd, tâ’, zâ’, ‘ayn, ğayn, kâf, lâm, mîm, nûn, vâv, yâ’, hemze.

⁴⁹ Çetin, *Kur’ân Okuma Esasları*, s. 44.

⁵⁰ Tâ’, şâ’, hâ, hâ’, sîn, şîn, şâd, fâ’, kâf, hâ’.

⁵¹ İbn Arabî, *Fütûhât*, II/386.

⁵² İbn Arabî, *Fütûhât*, I/124–5. Ebû Zeyd, İbn Arabî’nin hâ’ ve hâ’nın mehmûs harfler olmasına rağmen meçhûr harflere dahil ettiğini, tâ’ ve kâf’ın meçhûr harfler olmasına rağmen mehmûs harflere dahil ettiğini öne sürmekte ve İbn Arabî’nin harflerin tasnifinde hataya düştüğünü öne sürmektedir (Ebû Zeyd, *Felsefetu’t-Te’vîl*, s. 314). Oysa Şeyh’in tasnifi doğru, Ebû Zeyd’inki yanlıştır (Bkz. Çetin, *Kur’ân Okuma Esasları*, s. 43–4).

⁵³ Çetin, *Kur’ân Okuma Esasları*, s. 45.

⁵⁴ İbn Arabî, *Fütûhât*, II/386.

⁵⁵ Çetin, *Kur’ân Okuma Esasları*, s. 45.

Daha sonra münsefile ve müsta‘liye harflerine geçilir. ‘İsti‘lâ’nın sözlük anlamı yükselmek olup tecviddeki karşılığı dilin üst damağa yükselmesidir. ‘Müsta‘lî’ veya ‘yükselen’ harfler yedi tanedir.⁵⁶ ‘İnsifâl’ ise aşağı olmak olup, bir tecvid ıstılahı olarak dilin aşağıya meyletmesidir. ‘Münsefil’ veya ‘alçalan’ harfler ‘yükselen’ harflerin dışında kalan yirmi bir harftir.⁵⁷ İbn Arabî dilin damağa yükselmesi ve damaktan aşağıya doğru meyletmesine göre harfleri ‘yükselen’ ve ‘alçalan’ olarak tasnif ettikten sonra, bu tasnifin metafiziksel karşılığını tayin eder. Buna göre yükselen harfler ruhlar âlemine, alçalan harfler ise cismânî âleme tekabül eder.⁵⁸

Daha sonra ‘yumuşak harfler’ (hurûf-ı riḥvet)⁵⁹, ‘ıslıklı harfler’ (hurûf-ı safır)⁶⁰ ve ‘yayılan harfler’ (hurûf-ı tefeşşî)⁶¹ geçer. Yumuşak harfler Allah’ın rahmeti gereği insanlara melek ve insan elçiler göndererek onları dünya ve ahiret saadetine yönlendirmesidir. Islıklı harfler ise, ilâhî nefesin bâtından zâhire çıkarken çıkardığı ses olan ve Hz. Peygamber’in zincirlerin kayaya çarpması sesine benzettiği vahiy sesidir. Yayılan harf olan (tefeşşî) ‘şın’ harfi, Rahmânî nefesin bütün a‘yân-ı sâbiteye yayılmasını temsil etmektedir. Nefes-i Rahmânî vücûdu temsil ettiği için, ‘şın’ harfinin yayılma sıfatı a‘yân-ı sâbitenin varlık kazanıp dış dünyada zuhûr etmesine tekabül etmektedir.⁶²

Daha sonra ‘istiṭâle harfi’ gelir. ‘İstiṭâle’nin kelime anlamı uzamak olup, tecvidde sesin uzamasına denir. Bu sığata sahip olan harf sadece ‘dâd’dır. İbn Arabî bu harfe bu adın verilmesini onun ‘lâm’ harfinin mahrecine kadar uzamasından aldığını belirtir. Dâd harfinin buna göre metafizikteki karşılığı, varlıkların nefes-i ilâhî üzerinde hak ve otorite iddia etmekle küstahlık ve arsızlık (istiṭâle) etmeleridir. İbn Arabî bu uzamayı veya küstahlığı, varlıkların ayn bir iken onu çok yapması olarak yorumlar.⁶³

Sonra ‘münḥârif harf’ gelir. Bu harf ‘lâm’ olup, Şeyh’e göre pek çok harfe telaffuz esnasında karıştığı için bu ismi almıştır. Bu harfin metafizikteki karşılığı Allah’ın hak bir şeriat kılması, sonra insanların o şeriatı tahrif ederek yeni şeriatlar ihdas etmeleridir. Ancak şeriatların çıkış yeri bir olduğu için, yine onlar o birliğe döneceklerdir.

⁵⁶ Bu harfler şunlardır: Hâ’, şâd, dâd, tâ’, ğayn ve kâf.

⁵⁷ Çetin, *Kur’ân Okuma Esasları*, s. 45.

⁵⁸ İbn Arabî, *Fütûhât*, II/386.

⁵⁹ Bu harfler şunlardır: Sâ’, hâ’, hâ’, zâl, zây, sîn, şîn, şâd, dâd, zâ’, ğayn, fâ’, hâ’, vâv ve yâ’.

⁶⁰ Bu harfler şunlardır: Zây, sîn ve şâd.

⁶¹ Bu harf, ‘şîn’dır.

⁶² İbn Arabî, *Fütûhât*, II/386.

⁶³ İbn Arabî, *Fütûhât*, II/386.

Bu ilâhî nefes, şeriatların varlığa getirilmesinde doğru bir yol ve bu belirli istikametten çıkan bir yol kılınmıştır. Bu ikinci yola ‘saptırmak’ (tahrîf) denmiştir. Nitekim Allah şöyle buyurur: “Onu anladıktan sonra saptırırlar.”⁶⁴ Oysa, “Bütün iş O’na döner.”⁶⁵ Sanki [Hak] der ki; sanki o çoğalsa da, nefes onu birleştirir. Böylece insan müteneffisin nefesindeki bu tahrife, ‘yerinden ayrılmış’ (munhârif) harf denir ve harflerin çoğunu karıştırır. Bu [munhârif] harf, ‘lâm’ harfidir. Bu merteye ancak ona hastır. Bu, kendisinde şeriatların birleştiği bir kısım ahkâm gibidir.⁶⁶

Sonra ‘tekrîr harfi’ olarak bilinen râ’ harfi gelmektedir. Bilindiği gibi râ’ harfinin telaffuzunda dil ucu titremektedir. Şeyh bu harfin telaffuzu sırasında dil ucunun titreyişi ile ilâhî küllî nefeste a’yân-ı sâbitenin birbirine benzeyişi arasında bir yakınlık görmektedir. Ayn’lar birbirine benzese de gerçekte onlar farklıdırlar. Gayp âlemindeki bu durum aynıyla şehâdet âleminde de geçerlidir. Nitekim fenomenler âleminde de ilâhî tecellîler birbirine benzer ama gerçekte onlar farklıdır. Çünkü ilâhî tecellîde tekrar yoktur. İbn Arabî son olarak genizden çıkan harflerden bahseder. Ama bu harfler için herhangi bir metafizik veya kozmolojik karşılık göstermez.

Sonra sûretteki ilâhî nefeste misiller zuhûr etmiş ve ayrışma olmamıştır. Böylece onda tekrar vehmedilmiştir. Oysa hakikat onun tekrar olmadığını söyler. İnsanî harfler âleminde mükerrer harf olan ‘râ’ zuhûr etmiştir. Nefes kokular taşır ve çıkışının koklama [yani burun] üzere olduğunu bilirse, o da insânî konuşma harfleri arasında ‘geniz (ğunne) harfleri’ [mîm ve nûn] ismini alır. Çünkü o genizden gelir. Böylece bütün harflerin mertebesi tamam oldu.⁶⁷

Şimdiye kadar harflerin tek tek mahreç ve telaffuz özelliklerinden ve bu özelliklerin metafizik ve kozmolojik karşılıklarından bahsedildi. Dikkati çekeceği üzere bir özelliğinden ötürü bir grup içine dâhil edilen bir harf, bir başka özelliğinden dolayı bir başka sınıf içine dâhil edilmektedir. Şeyh harflerin farklı tasniflerde farklı isimler almasını, harflerin mertebelere göre sûret değiştirmesi olarak görür. ‘Mertebe’, bir şeyin kendisi için kastolunduğu gâyedir. Yani mertebe, varlıkların yerine getirmekle yükümlü olduğu fonksiyonlardır.

Kendisinden kainatın harflerinin ve âlemin kelimelerinin, âlemdeki varlıkların en mükemmeli olan insânî müteneffisin nefesinden olan harflerin mahreçlerinin mertebelerine göre zuhûr ettiği Rahmân’ın nefesine geri dönelim. Bu harfler yirmi sekiz tanedir. Her harfin, o harfin boğumunun belirlediği bir ismi vardır. Bu harflerin ilki hâ’, sonuncusu ise

⁶⁴ Bakara Sûresi, 2: 75.

⁶⁵ Hûd Sûresi, 11: 123.

⁶⁶ İbn Arabî, *Fütûhât*, II/386.

⁶⁷ İbn Arabî, *Fütûhât*, 385–6.

vâv'dır. Onlardan bir kısmının mahreci tektir; müstatîl, munhârif ve mükerrer harfte olduğu gibi. Bir kısmının ise müşterektir; ıslık harflerinde olduğu gibi. Müşterek harfler arasında bir farklılık olsa da, birbirlerine yakındırlar. Bunları doğru telaffuz eden tâ', dâl ve tâ' örneğinde olduğu gibi iki müşterek harf arasındaki farkı bilir. Bu üç harf tek bir mahreçten çıksalar bile, ki bu yakınlıktır, bu tam bir özdeşlik değildir. Bu yüzden mahreçlerinin farklılığından dolayı bunların isimleri farklıdır.

Bir harfin nefesten oluşu sırasında mahreç bakımından kendisine benzeyen harften ayrıldığı boğumda nefeste farklı dereceleri vardır. Nitekim noktasız şâd harfi buna örnektir. Bu harf, mehmûs harflerdendir. Kâf da sessizlik yönünden ortaktır ve ıslıklı harflerdendir. Kâf, ıslıklılık yönünden zây ile ortaktır. Zây da itbâk harflerindendir. O da itbâk yönünden tâ' ile ortaktır. Tâ' da yumuşak (rihve) harflerdendir. O da yumuşaklık yönünden 'ayn ile müşterektir. 'Ayn ise yüksek (müsta'liye) harflerdendir. O da yükseklik yönünden kâf ile ortaktır. Bu tek bir harftir, ama onun isimleri pek çok ve mertebelerdeki zuhûru sebebiyle çoktur. Kendisine uygun her mertebeyi zâtı itibarıyla alır ve kabul eder. Böylece ifadeler ve isimler çeşit çeşit olmuştur.⁶⁸

Şeyh harfler âlemindeki dinamikliği örneklerle izah ettikten sonra, metafizik hakikatlere geçer. Tek bir hakikatin farklı bağlamlardaki farklı fonksiyonlara binaen farklı isimlerle isimlendirilmesine örnek olarak İlk Akıl zikredilir. Bu hakikat, farklı mânâları ifade etmesi için 'Kalem', 'Rûh' ve 'Kalp' adlarını almaktadır. İbn Arabî vücûdda zuhûr eden ilk mahluk için on kadar isim kullanmaktadır. Ancak bu isimlerin çokluğu ayn'ın çokluğunu değil, sadece ayn'ın farklı bakış açılarına göre sahip olduğu çeşitli yönlerini dile getirir.⁶⁹

İlk Akıl'ın böyle isimlendirilmesinin sebebine gelince, bu hakikat, Ervâh-ı Müheyyeme içinden kendini, Mûcidini ve âlemi ilk akledendir. Bu yüzden ona bu isim verilmiştir.⁷⁰ Âlemdeki basit hakikatleri harfler, mürekkebe hakikatleri de kelimeler olarak gördüğümüzde âlem bir bütün olarak yazılmış bir kitap (kitâbun meşûr) olmaktadır. Bu kitabın yazılması için de doğal olarak ilkin kalemin yaratılması gereklidir.⁷¹ İbn Arabî'nin 'kalp' ve diğer iki hakikat arasında nasıl bir benzerlik gördüğünü tam olarak tespit edemedik. Bununla birlikte, Şeyh'in kalbi, gerçek idrâk organı olarak gördüğünü biliyoruz. İlk Akıl da küllî düzlemde Tanrı'yı akletme işini yapmaktadır. Bu durumda kalple İlk Akıl arasında iki farklı düzlemde yapılan idrâk temelinde bir bağlantı kurulabilir.

⁶⁸ İbn Arabî, *Fütûhât*, II/388–9.

⁶⁹ el-Hakîm, *el-Mu'cem*, s. 813.

⁷⁰ el-Hakîm, *el-Mu'cem*, s. 814.

⁷¹ Belkâsım, *el-Kitâbe*, s. 33; el-Hakîm, *el-Mu'cem*, s. 923.

Tanrı için de aynı şey söz konusudur. Ancak bu bağlamda beklenen, İbn Arabî'nin Tanrı'nın pek çok isim ve sıfata sahip olmakla birlikte zâtında bir olduğunu söylemesi iken, o vahdet-i vücûd öğretisinin gereği olarak Tanrı'yı varoluşun aslı olarak tavsif eder. Buna göre âlemdaki bütün varlıklar Tanrı'nın isim ve sıfatlarının birer tecellîsi olmaktadır.

İlk Akıl hakkında da böyle söyleriz. Biz ona bir mânâ için 'Akıl' deriz, bir başka mânâ için 'Kalem', bir başka mânâ için 'Rûh' ve bir başka mânâ için 'Kalp' deriz.

Ayn birdir, hüküm ise çeşitli – Böylece rûhlar ve sûretler çeşitli oldu.

Benzer biçimde Hak sayılmaya gelmeyen bir tek vücûdun aslıdır. Böylece O, her ne kadar ayn'ı bir ise de, Hayy, Kayyûm, Azîz, Mütekebbir, Cebbâr vb. doksan dokuz isme varan isimlerle isimlenmiştir. Bu isimler tek bir ayna ama değişik hükümlere isim olmuşlardır. Hayy isminden anlaşılan ne Mürîd'den ve Kadîr'den ne de Muktedir'den anlaşılandır. Biz bunu şâd ve diğer harfler hakkında söylemiştik.⁷²

Harfler belli sayıda olup onların artması veya eksilmesi düşünülemez. En azından Şeyh, Arap harfleri için bunu imkânsız görür. Buna karşın harflerin farklı biçimlerdeki kombinasyonları ile sayısız kelimeler ve cümleler üretilebilir. Âlem için de aynı şey söz konusudur. Her harfe karşılık âlemin bir 'cinsi' vardır. Bu cinsler artmaz ve eksilmez. Ancak bu cinslerin birbirleri ile etkileşimi sonucu sonsuz sayıda bireyler oluşur.

Âlemin cinsleri sınırlıdır, fertleri ise sınırsızdır. Fertler, sebep var olduğu müddetçe varlığa gelmeye devam ederler. Sebep ise son bulmaz. Bu yüzden cinsin fertlerinin varlığa getirilmesi son bulmaz. Âlemin nefesten ötürü artmayan ve eksilmeyen yirmi sekiz harfle sınırlı olmasına gelince, bunun ilki Akıl'dır. Akıl da Kalem'dir. Bununla ilgili olarak Hz. Peygamber (s.a.s.), "Allah'ın ilk yarattığı Akıl'dır" buyurmuştur. Bir başka haberde ise, "Allah'ın ilk yarattığı Kalem'dir", şeklinde geçmektedir. Allah'ın âlemin sûretlerinin kendisinde açılmasını kabul eden nefesten –ki bu nefes de buluttur- ilk yarattığı şey Akıl'dır; o da Kalem'dir. Sonra Nefis, o da Levh'tir. Sonra Tabiat, sonra Hebâ, sonra cisim, sonra şekil, sonra Kürsî, sonra Atlas, sonra Sâbit Yıldızlar Feleği, sonra İlk Gökyüzü, sonra İkinci Gökyüzü, sonra Üçüncü, Dördüncü, Beşinci, Altıncı, Yedinci, sonra Ateş Küresi, Hava Küresi, Su Küresi, sonra toprak, sonra maden, sonra bitki, hayvan, melek, cin, beşer ve son olarak Mertebe [insân-ı kâmil]. Mertebe her şeydeki son sınırdır. Nasıl ki vâv nefes harflerinin son sınırı ise.⁷³

İbn Arabî harflerin boğazdaki çıkış yerlerinin aşağıdan yukarıya doğru olan dizilişine göre insanın varoluştaki yerini belirler. Bilindiği gibi hâ' harfi boğazın göğüsle bittiği noktadan çıkmaktadır. Bu yüzden nefes, mahreçler hiyerarşisinde ilk olarak hâ' harfinin çıktığı boğumdan geçmektedir. Diğer yandan vâv harfi nefesin seyrindeki en son durağa karşılık gelmektedir. Dolayısıyla nefes, hâ' harfinden başlamak üzere vâv harfine

⁷² İbn Arabî, *Fütûhât*, II/389.

⁷³ İbn Arabî, *Fütûhât*, II/389.

varıncaya kadar yolu üzerindeki bütün harflerin özelliğini vâv'a taşımaktadır. Bunu bir kanalda akan ve denize dökülen bir akarsuya da benzetebiliriz. Akarsu kaynağından ilk çıktığında en saf haldedir. Ancak yatağında ilerledikçe ona pek çok mineral karışır. Denize döküleceği anda saflık düzeyi en azdır. Diğer yandan bu noktaya vardığında suyun içeriği, akarsuyun yatağında akarken kazandığı minerallerin hepsini bir bütün olarak içermektedir. Suyun ilk kaynağından çıktığı andaki durumunu hâ' harfine, tam denize döküleceği andaki durumunu da vâv harfine benzetebiliriz.

Şeyh hâ' ve vâv harfine ayrı ayrı ve bitişik olarak –yani 'Huve'- olarak iki anlam yükler. Bu anlamlardan birisi Tanrısal düzlemde, diğeri insanî düzlemde ortaya çıkmaktadır. Hâ' harfi nefesin seyrinin başlangıcını, vâv harfi ise sonunu temsil etmektedir. Binaenaleyh 'Huve' ismi nefesin boğazdaki yolculuğu sırasında kazanmış olduğu bütün özellikleri kendinde toplamaktadır. Tanrısal düzlemde 'Huve' ismi İlâhî zâtı temsil etmektedir. Zât da bütün isim ve sıfatları mücmel olarak kendinde toplamaktadır.

İnsanî düzlemde vâv harfi insân-ı kâmilî temsil etmektedir. Yukarıda vâv'ın mahreçler hiyerarşisinin sonundan yer aldığını söylemiştik. Diğer yandan insân-ı kâmilî de varlıklar hiyerarşisinin sonunda yer alır. Şeyh bu yüzden insân-ı kâmilî 'mertebe' olarak nitelendirir. Vâv, harfler âleminde, insân-ı kâmilî ise varlıklar âleminde mertebeyi temsil etmektedir. Çünkü Şeyh'e göre bütün âlemin varlığa getirilmesinden maksat, insân-ı kâmilîdir.

Harflerin kendilerine has özellikleri vardır. Bu özellikleri harflere mahreçler verir. Bu özellikler nefeste toplu haldedir. Çünkü nefes onları toplar. Harflerin ve kelimelerin ayn'larında ise ayrı ayrıdır. Nefes, harflerin ilkinden son sınırına akarken boğumlanması sırasında mahrecinin sonralığından dolayı sonra olan her harfe, mahreççe o harften önce olana yaptığını yapar. Böylece o, kendinden önce bulunan her harfin kuvvetini içerir. Çünkü nefes çıkışında bu mahreçler üzerinden geçmiş ve bu mahreçte boğumlanana dek devam etmiş, ve yanında her harfin mertebesini taşımıştır. Böylece sonraki harfin kuvvetinde ve harflerin sonuncusunda vâv harfi zuhûr etmiştir. Vâvda bu yüzden bütün harflerin kuvveti vardır.

Hâ' ise ortada oluş (buduvv) özelliğinden ötürü bütün harfler içinde en az amel edendir. Böylece 'Huve' kelimesi, kelimeler âlemindeki bütün harflerin kuvvetini toplamıştır. Bu yüzden Hüviyyet, fiilce eşyanın en büyüğü olmuştur. Aynı şekilde insan, nefesin sınırının sonunda ve de cinslerdeki ilâhî kelimelerin sonunda yer alır. Böylece insanda, âlemdeki her varlığın kuvveti bulunur; onun için bütün mertebeler hâsıl olur. Bu yüzden Allah sûreti sadece insana has kılmıştır. Böylece o, ilâhî hakikatlerle –yani ilâhî isimlerle- âlemin hakikatlerini birleştirmiştir. O, en son varlıktır. Nefes-i Rahmânî âlemin bütün mertebelerinin kuvvetini yanına aldıktan sonra onun vücûduna ulaşmıştır. Böylece

âlemin cüz'ünün cüz'ünde ve ilâhî hakikatlerden bir ismin isminde zuhûr etmeyen şey, insanda zuhûr eder.

Vâhid ismi, bir başka ismin kendisiyle ayrıldığı özellik cümlesinden verdiğini vermez. İnsan, varlıkların en mükemmeli olmuş, vâv da harflerin en mükemmeli olmuştur. Vâv harfî amelde, harflerle iş yapmayı bilenler yanında da böyledir. İnsan dışındaki her şey [sadece] halktır; insan ise halk ve Hak'tır. İnsân-ı kâmil hakikatte kendisi ile her tür mahlûkun ve kendisi sebebiyle âlemin yaratıldığı kimsedir. Bunun sebebi gâyenin, gâyeden önce yaratılanlarla arzulanan şey olmasıdır. Böylece O, gâyeden önce yarattığını, gâye ve gâyenin zuhûru için yaratmıştır. O olmasaydı, ondan önceki zuhûr etmezdi. Gâye, kendisi sebebiyle, zuhûrunun sebeplerinden kendisinden önce olan şeylerin yaratıldığı şeydir. O gâye de burada insân-ı kâmilidir. Burada 'kâmil' dedik; çünkü 'insan' ismi, sûretçe insana benzeyene verilir. Nitekim sen Ali hakkında, 'insan' dersin, Veli hakkında da öyle. Ali'de ilâhî hakikatler zuhûr edecek olsa, Veli'de ise olmasa, Ali bu durumda hakikatte insan şeklinde bir hayvandır. Nitekim küre de yuvarlaklıkta feleğe benzer ama feleğin kemâli ile kürenin kemâli karşılaştırılmaz. Böylece bu, yani insân-ı kâmil, kendi rütbesi ile bütün mertebeleri elde eder. Nitekim vâv da bütün harflerin kuvvetlerini içerir. Bu da vâvın var olması için, kelâm ile arzulanan şey olduğuna delâlet eder. Ve onun sebebiyle yoldaki bütün harfler, vâva varıncaya kadar mahreçlerin istidâdı ile var olur.⁷⁴

2.1.3. Yaratma ve Konuşma

Nefes harflerin, harfler de kelimelerin yapı taşlarıdır. Nefes küllî bir hakikat olarak harfleri kendi içinde potansiyel olarak bulundurmaktadır. Fakat harfler ancak nefesin boğazın başlangıcından dudaklara kadar uzayan mahreçlerle buluşması ile bilfiil zuhûr etmektedir.⁷⁵ Şeyh'in yaratma-konuşma analogisi burada bitmez. Çünkü konuşma eyleminin en küçük yapıtaşları olan kelimeler, harflerin rastgele bir araya gelmesi ile değil, belli bir düzen içinde yan yana getirilmesi ile oluşurlar.

Konuşmanın gerçek anlamda bir konuşma veya tam bir yargı olabilmesi için, kelimelerin de belli bir sisteme göre tanzim edilmesi gerekmektedir. Bu bağlamda iki önemli noktaya temas etmek istiyoruz. İlk olarak, tek tek kelimeler belli anlamlar için vaz edilmiştir. Daha açık bir ifadeyle, Şeyh'e göre, lafızlarla mânâlar arasında ontolojik bir bağ ve uyum söz konusudur. İbn Arabî lafızlarla mânâlar arasındaki ilişkiyi beşerî-konvansiyonel bir ilişki olarak gören klasik dil teorilerini reddeder, bunun yerine lafızlarla mânâlar arasında metafizik bir bağ varsayar.

Tartışmak istediğimiz ikinci noktaya gelince, bir cümle ancak önceden düşünülmüş ve tasarlanmış bir fikri 'ifade' edebilir. Bu durumda zihinsel tasarım sözsel kalıba takaddüm etmektedir. Diğer yandan sözsel araç olmadan fikirler dış varlık alanına

⁷⁴ İbn Arabî, *Fütûhât*, II/390.

⁷⁵ Ebû Zeyd, "Sûfî Düşüncede Hakikat-Dil", s. 25-6.

gelemezler. Mânâlar bir anlamda ancak sözsel sûretlerde tecellî edebilmektedir. Sonuç olarak anlamlı konuşma ancak bu iki unsurun bir araya gelmesi ile ortaya çıkmaktadır.

Kelimeler âlemine ilişkin bu açıklamaların metafizik karşılığı şöyledir: Mümkün varlıklar, Tanrı'nın sonsuz kuvvet ve kudretinin zuhûr ettiği kelimelerdir. İbn Arabî mümkünleri mürekkeb varlıklar olarak görür. Bu görüşünü gerekçelendirirken mümkünlerin ifade için geldiğini belirtir. Bu bağlamda 'ifade' terimi hem bir şeyi dışa vurmak ve dile getirmek, hem de kök mânâsı ile vermek anlamına gelmektedir. Ancak kelimenin 'dile getirmek' anlamının kastedilmiş olması bize göre daha muhtemeldir.

Mümkünler Allah'ın tükenmeyen sözleridir. Bu sözlerle Allah'ın karşı konulmaz gücü zuhûr eder. Onlar mürekkeb varlıklardır. Çünkü onlar ifade için gelmişlerdir. Onlar Arapça'da "ol!" sözü ile tabir olunan bir terkidenden sudûr ederler. Bu sözcükten, rûh ve sûretten mürekkeb olandan başkası varlığa gelmez. Daha sonra, sûretler aralarındaki münasebetten dolayı birbirleri ile kaynaşırlar. Böylece mânâlar bizde kelimelerin vaz'î (oydaşımsal) telifi ile oluşur. Bu kelimelerin belli sûretlerde vaz edilmesi ne rastlantı ne de seçme yoluyla gerçekleşir. Çünkü kelimeler kendi ayn'ları ile değişmeyen ilmi ve sözü verirler. Şehadet âlemindeki keskin (mâdî) meşet ise, gayptaki gibidir. Gaypta ise onlar, zâhirde dönüşecekleri bütün sûretlerdir. Zâhirdeki bu dönüşümlerin bir sonu yoktur. Oysa bu dönüşümler zâhirde an-be-an ortaya çıkar. Çünkü sonsuz vücûda giremez; sonsuz tükenmez ve sonsuz bir sınırdan durmaz. Allah'ın sözcüklerinin kendisinde zuhûr ettiği maddeye gelince –ki o âlemdir-, Rahmân'ın nefesidir ve bu yüzden onlara 'Rahmân'ın kelimeleri' denmiştir. Yine Hz. İsmâ hakkında 'Allah'ın kelimesi' denmiştir.⁷⁶

Şeyh, 'kun' sözünü bir terkinin dışı vurumu veya tezahürü olarak görmektedir. Ancak burada sorulması gereken soru, bu terkinin unsurlarının ne olduğudur. Dil yönünden meseleye yaklaşacak olursak 'kun' sözü, harflerin bir araya gelmesi ile oluşmuş bir sözcüktür. Ancak bu, sıradan bir sözcük olmayıp bir fikri dışı vuran sözdür. Bu fikir de Tanrı'nın yaratma iradesidir. İbn Arabî'nin metafiziği nokta-i nazarından bakacak olursak, Tanrı'nın ezeli ilminde sâbit olan ayn'ların vücûd kazanarak fizik âleme çıkmasıdır. Şeyh'in bu çıkış ile ya a'yân-ı sâbitenin Tanrı'nın vücûdunda zuhur ettiğini, yani Tanrı'nın mazhar a'yân-ı sâbitenin zâhir olduğunu veya Tanrı'nın a'yân-ı sâbitede tecellî ettiğini, yani Tanrı'nın zâhir a'yân-ı sâbitenin zuhûr mahalli olduğunu kastettiğini önceki bölümde ifade etmiştik. İbn Arabî'nin 'kun' sözünü Tanrı'nın kullanımına hasretmesi ve ardından gerçek yaratılışın nasıl gerçekleştiğini söylemesi bu düşüncemizi desteklemektedir.

⁷⁶ İbn Arabî, *Fütûhât*, IV/69.

“Kun!” harfî, Sîbeveyh’e (ö. 180/798) göre Vâcibü’l-Vücûd’dan olan ve sonradan olmuşların diyemeyeceği vücûdî bir harftir. [Ol] emrini kendi içinde fikrin istediği yönden anlamak zordur ama şeriatın ortaya koyduğu şekilde anlamak son derece kolaydır. Fikir der ki, hiçbir şey yok iken hiçbir şeyden bir şey zuhûr etti. Şeriat ise doğru sözü söyler: Aksine bir şey var idi ve [bu şey] oluverdi –gayb/görünmez iken ayn/görünür oldu.⁷⁷

Yaratma ve konuşma arasında kurulan ilişkinin bir başka temeli Allah’ın Kur’ân’da Hz. Îsâ’yı Kendisi’nin sözü/kelimesi olarak tasvir etmesidir. Buna göre Hz. Îsâ, bir insan ve daha genel anlamda bir varlık olup, onun yaratılışı ağızdan çıkan söz olarak tanımlanmıştır. Dolayısıyla Hz. Îsâ, Tanrısal konuşma ile yaratma arasındaki özdeşliği gösteren tarihsel bir örnektir.

‘Kelimâtullâh’taki ‘kelimât’, ‘kelime’nin çoğuludur ki, o da varlıkların ayn’larıdır. Nitekim Allah şöyle buyurur: “[O], Allah’ın Meryem’e attığı kelimesidir.”⁷⁸ Meryem’e atılan, Hz. Îsâ’nın ayn’ıdır. Allah Meryem’e ondan başkasını atmamıştır; ben bundan başkasını da bilmiyorum. Eğer bu ilâhî kelime, Allah’tan Meryem’e yönelik bir söyleme veya konuşma olsaydı –nitekim bu Hz. Musâ için söz konusudur-, Meryem sevinirdi ve “Keşke bundan önce ölmüş olsaydım da adım-sanım unutulup gitseydi”⁷⁹ demezdi. Bu durumda Meryem’e atılan ilâhî kelime Allah’ın rûhu, kelimesi ve kulu olan Hz. Îsâ’nın ayn’ıdır.⁸⁰

İbn Arabî ‘ol!’ emrinin geçtiği “Bizim bir şeye söylememiz, eğer onu dilersek, ona ‘ol!’ dememizdir”⁸¹ âyetini, daha önce geçen “Allah sizi yerden bitmekle [bitirmekle değil] bitirmiştir”⁸² âyetini anladığı biçimde anlar. İkinci âyetin Şeyh tarafından nasıl yorumlandığını ele almıştık. Birinci âyetin yorumuna gelince, Allah’ın ‘ol!’ emrini işiten a’yân-ı sâbite, var olmaktadır. Ancak Şeyh varlığa gelme eylemini Tanrı’ya değil a’yân-ı sâbiteye nispet etmektedir. Buna göre Allah ‘ol!’ dediğinde, âyetin devamında ayn’lar oluvermektedir. Nitekim âyetin lafzı “kun fe-yekun” şeklinde geçmektedir. Şeyh’e göre eğer varlığa getirme Tanrı’ya ait olsaydı, ibâre “kun fe-yukevven” olacaktı.

Allah’ın harflerin yanyana dizilişi ile olan söyleme ve konuşmayı kabul eden sûretlerde tecellîsi vardır. O’nun bunun dışındaki şeylerde de tecellîsi olduğunu söylemiştik. Allah, “Bizim bir şeyi dilediğimizde o şeye söylememiz”deki “söylememiz” O’nun ‘Konuşan’ olduğuna işaret eder. “Ona ‘ol’ dememizdir”deki “ol” ise ‘konuşulanın ayn’ıdır. Böylece kendisine “ol” denen şey, ondan zuhûr etmiştir. Böylece Allah

⁷⁷ İbn Arabî, *Fütûhât*, II/396.

⁷⁸ Nisâ Sûresi, 4: 171.

⁷⁹ Meryem Sûresi, 17: 23.

⁸⁰ İbn Arabî, *Fütûhât*, II/394.

⁸¹ Nahl Sûresi, 16: 40.

⁸² Nûh Sûresi, 71: 17.

oluverilmeyi (tekvîn), oluverene izafet etmiştir, Hakk’a veya kudrete değil. Hakk’ın bu emrini, şeylik yönünden adem ve sübût halinde olan işitici ise sübûtî bir işitmeyeyle yerine getirmiştir. Allah’ın emri kudreti, oluverilmekle emrolunanın [bu emri] kabulü ise istidâdîdır. Böylece ayn’lar nefes-i Rahmânî’de harflerin insanî nefeste zuhûr edişi gibi zuhûr etmiştir. Oluveren şey ise, ahşaba nakşedilmiş sûret veya değersiz (mehîn) sudaki sûret veya kaburga kemiğindeki sûret veya balçıktaki sûret örneklerinde olduğu gibi sûrettir.⁸³

Konuşma-yaratma analojisi bağlamında son olarak İbn Arabî’nin konuşmak (kelâm) ve söylemek (ķavl) arasında yaptığı ayrımına değinmek istiyoruz. Yazara göre söylemek ile madûma işittirilir; konuşmak ile mevcuda işittirilir. Buna göre söylemenin varoluşsal bir işlevi vardır ki, o da madûmu vücûda çağırmaktır. Konuşmaya gelince, onunla amaçlanan bilgi vermektir.

Konuşmak (kelâm) ve söylemek (ķavl), Allah’ın iki sıfatıdır. Söylemek ile madûma işittirilir. Buna şu âyet delildir: “Bizim bir şeye söylememiz, eğer onu dilersek, ona ‘ol!’ dememizdir.”⁸⁴ Konuşmak ile mevcuda işittirilir. Buna da şu âyet delildir: “Allah Hz. Musâ’ya gerçekten konuşmuştur.”⁸⁵ Bazen mütercimmin dilinde tercümeyle de konuşmak denir. Bu durumda konuşmak, sözü tercüme edilene nispet edilir. Söylemenin madûmda bir etkisi vardır, o da vücûddur. Konuşmanın ise mevcutta bir eseri vardır, o da bilgidir.⁸⁶

2.2. Alfabetik Harfler

İbn Arabî’ye göre âlem bir kitap; insan, hayvan, bitki ve cemâdât dâhil olmak üzere bütün varlıklar ondaki yazılardır. Bu sembolün a’yan-ı sâbite nazariyesi ile çok yakın bir ilişkisi vardır. Çünkü varlıkların hariç âlemdeki zuhûr etmeden önceki örnekleri olan a’yan-ı sâbite Levh-i Mahfûz kitabına nakşedilmiş yazılar iken, zâhir varlıklar âlem kitabına yazılmış yazılardır.⁸⁷

Bütün varlıkları kapsayan bu genel tasarımın yanında, insanın varlığa gelişine ilişkin olarak İbn Arabî özel bir ‘kalem-levh’ ilişkisinden söz eder. Bu sembolizmde kalem erkek cinsiyeti, levh de kadın cinsiyeti rolündedir. Fakat İbn Arabî insanın teşekkülü ile ilgili olarak üç tür kalemden söz eder. Bunlardan ilki ‘hissedilir erkeklik kalemi’dir iken, , ikincisi ‘üfürme kalemi’ (nefh) dir. İnsanlığın atası Âdem erkeklik kalemi ile yazan ilk kişi olup, buna karşılık Havvâ levha pozisyonunda bulunan ilk kadındır.⁸⁸

⁸³ İbn Arabî, *Fütûhât*, II/395–6.

⁸⁴ Nahl Sûresi, 16: 40.

⁸⁵ Nisâ Sûresi, 4: 164.

⁸⁶ İbn Arabî, *Fütûhât*, II/394.

⁸⁷ İbn Arabî, *Mevâki*, s. 124.

⁸⁸ İbn Arabî, *Mevâki*, s. 125.

Hissedilir erkek kaleminin dişilik levhine yazdığı yazı genel ve biçimsiz (heyûlânî) olup, bu yazıya şekil ve sûret kazandıran erkeklik kalemi ile nefh kalemi arasındaki üçüncü ilâhî kalemdir. İbn Arabî bu kaleme, ‘tabîî kalem’ ismini verir. Bu ara kalem insânî sûrete bir şekil ve sûret kazandırdıktan sonra nefh kalemine sıra gelmiştir. Nefh kalemi, Şeyh’in tasvirine göre, bir fitil gibi uzanarak şekil-sûret sahibi bu insânî neş’ete yazmaya başlar. Nefh kaleminin eseri olan yazıya ‘hayvânî ruh’ ismi verilir.⁸⁹

İbn Arabî insanın varlığa gelişine dair kurguladığı ‘kalem-levh’ ilişkisine istisna teşkil eden bir takım örnekler sunar. Genel bir kural olarak erkek kalem, kadın levh iken, Hz. İsa örneğinde bu ilişki farklı biçimde işleyebilmektedir. Bilindiği gibi Hz. İsa babasız dünyaya gelmiştir. Bu yüzden İbn Arabî, Hz. İsa’nın kendisini bir levh, onu varlığa getiren Cebrâil’in nefesini de nefh kalemi olarak yorumlar. Hz. İsa’nın babasız dünyaya gelişine ek olarak, insanlığın atası Adem ve anası Havvâ da hissedilir kalemin hissedilir levhe yazısı sonucu varlığa gelme ilkesine bir istisna teşkil eder.⁹⁰

İbn Arabî *Fütûhât*’ının ikinci bâbını alfabetik harflere ayırmıştır. Bu bâbda vücûd genel bir kavram olarak görülür ve hem Tanrı’yı hem de âlemi içine alan bir bütün olarak tanımlanır. Harfler ise bu iki varlığı birleştirmektedir. Buna göre harfler ile vücûd arasında kaplam yönünden bir özdeşlik söz konusudur. İbn Arabî harflerle vücûd arasında böyle bir ilişki kurduktan sonra, varlık mertebelerinin benzerini harfler düzleminde tasarımlar. O, bu tasarımı keşfe dayandırır.⁹¹

İbn Arabî harfler ilminden bahsederken iki risâlesine atıfta bulunur. Ancak bunlardan *Kitâbu’l-Mebâdi’* ve *l-Ğâyât fî-Mâ Tahvî ‘aleyhi Hurûfu’l-Mu‘cem mine’l-‘Acâib* ve *l-Âyât* adlı eserine daha fazla vurguda bulunmaktadır.⁹² Osman Yahyâ bu eseri İbn Arabî’nin yazma olarak kalmış eserleri arasında gösterir.⁹³ Harflerle ilgili bir diğer eseri *el-Cem’* ve *t-Tafsîl fî Ma‘rifeti Ma‘âni’t-Tenzîl*’dir. İbn Arabî bu eserinde sûre başlarındaki harfleri geniş biçimde ele aldığını haber vermektedir.⁹⁴

⁸⁹ İbn Arabî, *Mevâki*, s. 125. Evren ve insanın yaratılışının ‘levh-kalem’ sembolizmi temelinde daha geniş bir açıklaması için bkz. Neseî, *İnsân-ı Kâmil*, s. 177.

⁹⁰ İbn Arabî, *Mevâki*, s. 125-6.

⁹¹ İbn Arabî, *Fütûhât*, I/95.

⁹² İbn Arabî, *Fütûhât*, I/95.

⁹³ Osman Yahyâ bu eserin üç yazma nüshasının da Süleymaniye Kütüphanesi’nde olduğunu haber vermektedir. Bkz. Osmân Yahyâ, *Muellefâtü İbn Arabî, Ta’rîhuhâ ve Tasnîfuhâ*, Fransızca’dan Arapça’ya çev. Ahmed Muhammed et-Tîb, Dâru’l-Hidâye, Kahire 1992, s. 540.

⁹⁴ İbn Arabî, *Fütûhât*, I/102.

İbn Arabî alfabetik harfleri ‘hurûfu’l-mu‘cem’ olarak isimlendirir. Bu terimin anlamı alfabe olmakla birlikte, İbn Arabî onu sözlük anlamından hareketle yeniden yorumlar. Ona göre harflerin bu şekilde isimlendirilişinin sebebi, anlamlarının kapalı ve anlaşılmasız oluşundandır.⁹⁵ Nitekim Araplar, anadili Arapça olmayan kimseleri bu dili iyi konuşamadıkları için ‘acem’, yani ne dediği tam olarak anlaşılmayan kimse olarak isimlendirmişlerdir.

Harflerle ilgili olarak bütün diller için vâki olan bir durumu, İbn Arabî gayet farklı görmektedir. Bu durum harflerin tek tek ele alındığında bir anlam ifade etmemesi, ancak bilinçli ve düzenli olarak yan yana getirildiklerinde bir mânâyâ karşılık gelen kelimeyi oluşturmasıdır. Fakat Şeyh, harflerin ayrı ayrı bulunduklarında bir anlam ifade etmemesini, onların ‘sıkıştırılmış kelimeler’ olmalarına bağlamaktadır. Buna göre harfler anlaşılmak için açılmalı ve gizledikleri anlamlar ortaya çıkarılmalıdır.

Şeyh ‘besâit’ kelimesini harflerin açılımı anlamında kullanır. O harfler için üç temel açılım biçimi belirlemektedir. Bunların biri harfin telaffuzunda veya isminde, diğer ikisi şeklindedir. Harfin telaffuzdaki açılımı, ‘ص’ harfinin ‘صاد’ olarak yazılmasıdır. Harflerin şekilsel açılımına gelince, İbn Arabî gerçekte bir harfin şekilsel açılımının olmayacağını, ancak eksiklik, tamlık veya fazlalığın olabileceğini belirtir. Buna göre ‘ر’ (râ) ve ‘ز’ (zây) harfleri ‘ن’ (nûn) harfinin yarısıdır. ‘و’ (vâv) harfi, ‘ق’ (kâf) harfinin yarısıdır. ‘ك’ (kâf), ‘ط’ (tâ)’nın beşte dördü ve ‘ز’ (zây)’ın altıda dördüdür. ‘د’ (dâl), ‘ط’ (tâ)’nın beşte ikisidir. ‘ي’ (yâ), iki ‘ز’ (zâl)’dır. ‘ل’ (lâm), ‘ا’ (elif)’e ‘ن’ (nûn)’un, veya ‘ن’ (nûn)’a ‘ا’ (elif)’in eklenmesidir. Harflerle ilgili olarak üçüncü açılıma gelince, İbn Arabî bütün harflerin noktalardan oluştuğunu söylemektedir.⁹⁶ Harflerin içerdiği metafizik hakikatleri ortaya çıkarırken, harflere ilişkin bu üç açılmadan geniş biçimde yararlanılmaktadır.

İbn Arabî harflerin metafizik gerçekliklerle ilişkisinden söz ederken konuyla ilgili bazı bilgilere kitaplarında açıkça yer vermediğini, çünkü bu tür bilgileri herkesin anlamaya güç yetiremeyeceğini iddia eder. Ona göre bu tür hakikatler, ancak iki sınıf kimselere açıklanabilir. Bunlardan birincisi, bu hakikatleri tam olarak anlayamasa da gerçekliğini tasdik ve teslim edecek kimselerdir. İkincisi ise bu hakikatleri anlamaya ehil kimselerdir.⁹⁷ Örneğin o, nûn harfinden bahsederken, bu harfin çanağının feleğın yarısını temsil ettiğini

⁹⁵ İbn Arabî, *Fütûhât*, I/94.

⁹⁶ İbn Arabî, *Fütûhât*, I/127.

⁹⁷ İbn Arabî, *Fütûhât*, I/96.

söyler. Sonrasında nûn harfinin şeklinin ancak teslimiyet kuşağını bağlayanların işitmeye takat getirebileceği acaiplikler içerdiğini iddia eder.⁹⁸

İbn Arabî bir başka yerde elif harfinin sırları bağlamında dört tabiatın (sıcak, soğuk, kuru, yaş) bahsederken, aslında bir beşinci tabiatın var olduğunu öne sürer. Bu tabiatın ne olduğunu açıklamamakla beraber, bu konuda tabiat bilginleri arasında bir görüş ayrılığı olduğunu haber verir.

Nazar yolu ile tabiatlar ilmini tahsil edenler yanında da bu konuda bir görüş ayrılığı vardır. Bunu biz tabiatlara dair kitapları bu ilmin erbabı yanında okumakla öğrenmiş değiliz. Benim tıp ilmiyle uğraşan bir arkadaşım vardı. Benden bu konular hakkında nazarla ve okuyarak değil, keşf ile elde ettiğim bilgim yönünden bir değerlendirmede bulunmamı istedi. Sonra o bana bu konuyu bir kitaptan okudu. Böylece ben bu konuda onların da görüş ayrılığı içinde olduklarını öğrendim. Bu arkadaşım bana bu konuyu okumamış olsaydı, birinin bu konuda diğerlerinden farklı düşündüğünü bilmeyecektim. Biz bir şey nasılsa o şeyi öylece biliriz. Bizde hilaf olmaz. Çünkü biz ilmimizi kalpten fikri boşaltmak ve vâridâtı kabul etme istidâdımız ile alırız. O, durum gerçekte nasılsa bize öylece verir. Biz, hakikatleri ayrı veya bitişik farketmeksizin nasılsa öylece biliriz. Biz ilâhî hakikatleri de hakikat üzere biliriz. Çünkü bizim öğretmenimiz Hak'tır.⁹⁹

İbn Arabî ilâhî hakikatlerle ilgili bilgisini nazar veya akılla değil keşf yoluyla elde ettiği gibi, harfler ilmini de keşfle elde ettiğini haber verir. O, harfler ilminin ilâhî kaynaklı olduğunu delillendirirken, bu ilmin fikir ve nazarın tersine çok kısa zaman içinde kuşatılıp tüketilemeyeceğini, çünkü onun bir sınırı olmadığını söyler. Bunun nedeni harfler ilminin, hep veren ve feyzeden Hak'tan gelmesi, kalbin de onu hep almasıdır.¹⁰⁰

İbn Arabî harfler ilminin okumak ve düşünmekle elde edilen bir ilim değil Tanrı vergisi olduğunu söylese de, kendisinin harfler ilmiyle ilk uğraşan olmadığını ve selefi olan sûfilerin bu 'ilme' ilgi duyduğunun farkındadır. Örneğin o varlıkları dört mertebeye ayırmış ve bu ayrıma mukabil olarak harfleri de dört grubu ayırmıştır. Bu âlemlerden ilkinde kendisi 'Azamet Âlemi' ismini verirken, tasavvuf klasiklerinden *Kûtü'l-Kulûb* yazarı Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (ö. 386/996) 'Ceberût Âlemi' ismini verdiğini zikreder.¹⁰¹ Harfler ilmi bağlamında ismi anılan bir diğer sûfî Endülüslü Ebû'l-Hakem Abdusselâm İbn Berrecân (ö. 536/1141)'dır. İbn Arabî bu sûfînin harfler ilmini kullanmak sûretiyle

⁹⁸ İbn Arabî, *Fütûhât*, I/96.

⁹⁹ İbn Arabî, *Fütûhât*, I/98-9.

¹⁰⁰ İbn Arabî, *Fütûhât*, I/100.

¹⁰¹ İbn Arabî, *Fütûhât*, I/101.

Kudüs'ün 583/1187 yılında Selâhaddîn Eyyûbî tarafından Haçlılar'ın elinden kurtarılacağını önceden haber verdiğini bildirmektedir.¹⁰²

2.2.1. Varlık Mertebeleri

İbn Arabî varlıkları dört mertebeye ayırmış ve bu ayrıma karşılık olarak harfleri de mahreç sırasına göre dört mertebeye ayırmıştır. Bu mertebeler yukarıdan aşağıya olmak üzere şöyledir: 1. Azamet Âlemi, 2. En Yüce Âlem veya Melekût Âlemi, 3. Orta Âlem veya Ceberût Âlemi, 4. En Aşağı Âlem veya Mülk ve Şehâdet Âlemi. Yine o, bu ana âlemler arasına üç karma (mümteziç) âlem yerleştirmektedir. Karma âlemlere karşılık gelen harfler, doğal olarak hem mahreç hem de varoluş yönünden arasında bulunduğu harfleri ve âlemleri birbirine bağlamaktadır. Şimdi bu ana ve ara varoluş mertebelerini ve bunlara karşılık gelen harfleri inceleyelim.

1. Azamet Âlemi (‘Âlemu’l-‘Azamet): İbn Arabî bu âleme Ebû Tâlib el-Mekkî'nin ‘Ceberût Âlemi’ ismini verdiğini kaydeder. Bu âleme karşılık olarak hâ’ ve hemze harfini tayin eder. Bu iki harfin mahreci, boğazın göğüsle bittiği nokta olup mahreççe dudağa en uzak olan harflerdir. Şeyh'in mahreç bakımından en derinde olan bu iki harfî Azamet Âlemi'ne karşılık olarak belirlemesi, onun harf-varlık mertebeleri ilişkisini mahreçlerin uzaklığı ile âlemlerin rûhânîlikteki saflık temelinde kurduğunu ve fenomenal âleme inildikçe harflerin mahreçlerinin de nefesin çıkış noktasına yani ağza yaklaştığını göstermektedir.¹⁰³

İbn Arabî hemze için ilâhî isimlerden Bedî‘ ismini belirler. Bu isim aracılığıyla Tanrı, İlk Akıl'ı veya Kalem'i varlığa getirir.¹⁰⁴ İbn Arabî bu âlem için belirlediği harflerden hâ’ için ilâhî isimlerden Bâ‘is’i ve bu isim aracılığıyla Tanrı'nın ilk yarattığı varlık olarak Levh-i Mahfûz'u veya Küllî Nefs'i belirler. Nefis veya Levh-i Mahfûz ilk sudûr eden (inbi‘âsî) varlıktır. Yine o, İlk Akıl yanında var olan ilk varlıktır.¹⁰⁵

1.1. En Yüce Ceberût Âlemi ile Melekût Âlemi Arasındaki Âlem: Hâ’ Harfi.

Bu harfin ilâhî isimlerden karşılığı Âhîr'dir. Bu isim aracılığıyla Tanrı, kendisinde cisimlerin sûretlerinin zuhûr edeceği tozsu (hebâî) cevheri yaratır. Bu cevher Tabiat gibi olup, kendisinin vücûdda bir ayn'ı yoktur. Onu, sûret zâhir kılar. O, akledilir olup, aynî

¹⁰² İbn Arabî, *Fütûhât*, I/102–3.

¹⁰³ İbn Arabî, *Fütûhât*, I/101.

¹⁰⁴ İbn Arabî, *Fütûhât*, II/414.

¹⁰⁵ İbn Arabî, *Fütûhât*, II/420.

vücûda sahip değildir.¹⁰⁶ Bu tozsu akledilir şey ancak belirli bir örnek (mesel maḍrûb) ile bilinebilir. O, zâtı gereği kendisine uygun olan çeşitli sûretleri kabul eder. İbn Arabî bu varlığa filozofların ‘heyûlî’ ismini verdiğini naklettikten sonra, kendisinin bu konudaki bilgilerini filozoflardan almadığını, keşf ve ilâhî imlâ yoluyla elde ettiğini belirtmeyi ihmal etmez.¹⁰⁷

2. En Yüce Âlem (el-‘Âlemu’l-A‘lâ) veya Melekût Âlemi: Hâ’, hâ’, ‘ayn ve ğayn. Hâ’ harfî karma âlemde ele alındığı için ona burada tekrar yer vermeyeceğiz. İbn Arabî ‘ayn harfine karşılık Bâtın ismini ve Tabîat’ı belirler.¹⁰⁸ Ğayn harfine karşılık ilâhî isimlerden Zâhir’i, akledilirlerden Cism-i Küll’ü belirler.¹⁰⁹ Hâ’ harfine karşılık olarak Hakîm ismini ve Şekil’i belirler.¹¹⁰

2.1. En Yüce Âlem ile Orta Ceberût Âlemi Arasındaki Karma (İmtizâc) Âlem: Kâf ve kâf. Bu, mertebe karması olup, onlara rûhânî sıfat yönünden şu harfler karışır: Tâ’, zâ’, şâd ve dâd. Bu harflerin karşılıkları aşağıda gelmektedir.

3. Orta Âlem (el-‘Âlemu’l-Vasat) veya Ceberût Âlemi: Tâ’, sâ’, cîm, dâl, zâl, râ’, zây, zâ’, kâf, lâm, nûn, sâd, dâd, kâf, sîn, şîn ve sahîh yâ’. Kâf harfine karşılık Muhîr ismini ve Arş’ı belirler.¹¹¹ Kâf harfine karşılık Şekûr ismini, Kürsî ve İki Ayağı belirler.¹¹² Cîm harfine karşılık Ğanî ismini ve Atlas Feleği’ni veya Burçlar Feleği’ni belirler.¹¹³ Şîn harfine karşılık Mukaddir ismini ve Cennetler ve Menzileler Feleği’ni, yıldızların sûretlerinin bu felek tabanında yerlerinin takdir edilmesini, bu feleğin cennetin tabanı ve cehennemin tavanı oluşunu belirler.¹¹⁴ Yâ’ harfine karşılık Rab ismini ve İlk Gök, Beyt-i Ma‘mûr, Sidret, İbrâhîm’i, Cumartesi Günü’nü belirler.¹¹⁵ Dâd harfine karşılık İkinci Göğü, Perşembe Günü’nü, Hz. Musâ’yı belirler.¹¹⁶ Lâm harfine karşılık Kâhîr ismi, Üçüncü Göğü ve Hârûn peygamber’i belirler.¹¹⁷ Nûn harfine karşılık Nûr ismini, Dördüncü Göğü ve İdris

¹⁰⁶ İbn Arabî, *Fütûhât*, II/424.

¹⁰⁷ İbn Arabî, *Fütûhât*, II/424.

¹⁰⁸ İbn Arabî, *Fütûhât*, II/422.

¹⁰⁹ İbn Arabî, *Fütûhât*, II/426.

¹¹⁰ İbn Arabî, *Fütûhât*, II/427.

¹¹¹ İbn Arabî, *Fütûhât*, II/428.

¹¹² İbn Arabî, *Fütûhât*, II/429.

¹¹³ İbn Arabî, *Fütûhât*, II/429.

¹¹⁴ İbn Arabî, *Fütûhât*, II/432.

¹¹⁵ İbn Arabî, *Fütûhât*, II/434.

¹¹⁶ İbn Arabî, *Fütûhât*, II/436.

¹¹⁷ İbn Arabî, *Fütûhât*, II/436.

peygamberi belirler.¹¹⁸ Râ' harfine karşılık Muşavvir ismini, Beşinci Göğü ve Yûsuf peygamberi belirler.¹¹⁹ Tâ' harfine karşılık Muşî ismini, Altıncı Göğü ve Hz. Îsâ peygamberi belirler.¹²⁰ Dâl harfine karşılık Mübîn ismini ve Dünya Semâsını ve yıldızlarını ve feleğini, Âdem'i belirler.¹²¹ Tâ' harfine karşılık Kâbið ismini ve Esîr'de ortaya çıkan kuyruklu yıldız ve ateşleri belirler.¹²² Râ' harfine karşılık Hayy ismini ve havanın rûknünde zuhûr edeni, yani rûzgârı belirler.¹²³ Sîn harfine karşılık Muhyî ismini ve suda zuhûr edeni belirler.¹²⁴ Şâd harfine karşılık Mumît ismini ve toprağı belirler.¹²⁵ Zâ' harfine karşılık Azîz ismini ve madenleri belirler.¹²⁶ Şâ' harfine karşılık Razzâk ismini ve bitkilerin yaratılışını belirler.¹²⁷ Zâl ismine karşılık Müzîll ismini ve hayvanların yaratılışını belirler.¹²⁸

3.1. Şehâdet Âlemi ile Orta Âlem Arasındaki Karma (İmtizâc) Âlem: Fâ'. Bu harfe karşılık Qavî ismini ve meleklerin yaratılışını belirler.¹²⁹

4. En Aşağı Âlem (el-'Âlemu'l-Esfel) veya Mülk ve Şehâdet Âlemi: Bâ', mîm ve sahîh vâv. Bâ' harfine karşılık Latîf ismini ve cinlerin yaratılışını belirler.¹³⁰ Mîm harfine karşılık Câmî' ismini ve insanın yaratılışını belirler.¹³¹ Vâv harfine karşılık Dereceleri Yükselten (Rafî'u'd-Derecât) ve Arşın Sahibi (Zî'l-'Arş) isimlerini belirler. Bu harfin akledilirlerdeki karşılığı mertebelerin yaratılması değil tayin edilmesidir.¹³²

Görüldüğü gibi İbn Arabî harflerin mahreç sırası ile varlık mertebeleri arasında bir ilişki kurmakta ve her mertebeye karşılık bir veya birkaç harf belirlemektedir. Varlık mertebeleri arasında geçişi sağlayan ara-varlık mertebelerine karşılık ara-mahreçli harfler tayin etmeyi ihmal etmemektedir.

¹¹⁸ İbn Arabî, *Fütûhât*, II/437.

¹¹⁹ İbn Arabî, *Fütûhât*, II/437.

¹²⁰ İbn Arabî, *Fütûhât*, II/437.

¹²¹ İbn Arabî, *Fütûhât*, II/437.

¹²² İbn Arabî, *Fütûhât*, II/441.

¹²³ İbn Arabî, *Fütûhât*, II/442.

¹²⁴ İbn Arabî, *Fütûhât*, II/443.

¹²⁵ İbn Arabî, *Fütûhât*, II/444.

¹²⁶ İbn Arabî, *Fütûhât*, II/451.

¹²⁷ İbn Arabî, *Fütûhât*, II/452.

¹²⁸ İbn Arabî, *Fütûhât*, II/455.

¹²⁹ İbn Arabî, *Fütûhât*, II/456.

¹³⁰ İbn Arabî, *Fütûhât*, II/457.

¹³¹ İbn Arabî, *Fütûhât*, II/458.

¹³² İbn Arabî, *Fütûhât*, II/459.

İbn Arabî harflerle varoluş arasında daha pek çok nokta-i nazardan ilişki kurar. Bunlardan birisi de Tanrı, insanlar, cinler ve melekler âlemine göre belirlenmiş varlık mertebeleri ve bu mertebelere karşılık gelen harflerdir. İbn Arabî bu ayırmda her bir harf grubu için bir felek ve tabiat belirler. Şimdi bu mertebeleri ve karşılık gelen harfleri daha yakından görelim.

1. İlâhî Hazret: İbn Arabî bu hazrete ait harflerin mertebesini yedi felek olarak belirler. Bu harfler; elif, zây ve lâm'dır. Elif'in tabiatı sıcaklık, kuruluk, soğukluk ve yaşlıktır. Zây ve lâm'ınki ise sadece sıcaklık ve kuruluktur. Elif kendisine komşu olan harflerden sıcakla sıcak, soğukla soğuk, kuruyla kuru ve yaşla yaş olur.¹³³ İbn Arabî bu harflerle ilâhî hazret arasındaki ilişkiyi *Kitâbu'l-Mebâdi'* ve *'l-Ğâyât fî-mâ Tahvî 'aleyhi Hurûfi'l-Mu'cem mine'l-'Acâib ve'l-Âyât* adlı eserinde geniş biçimde ele aldığını belirtir.¹³⁴

Bu üç harfle ilâhî hazret arasında şöyle bir ilişki kurulur: Bu mertebenin harf sayısının üç oluşuna karşılık, ilâhî hazret de zât, sıfat ve râbîta olmak üzere üç hakikat üzeredir. Râbîta, zât ve sıfatlar arasındaki bağlantıyı sağlar. Böylece zât, râbîta aracılığıyla sıfatları alıp kabul eder. Râbîta bu fonksiyonu hem sıfatla hem de o sıfatla sıfatlanan ile hakikî bir ilişkiye sahip olması ile yerine getirir. Örneğin, bilginin hem bilen özne ile hem de bilinen nesne ile bir ilişkisi vardır. Aynı şekilde iradenin hem irade eden özne hem de irade edilen nesne ile bir ilişkisi vardır. Kudret sıfatı da böyledir. Nitekim kudretin hem bir şeye gücü yeten hem de kendisine güç yetirilen şey ile hakikî bir ilişkisi vardır. Diğer bütün ilâhî isim ve sıfatlar için de aynı durum söz konusudur.¹³⁵

İbn Arabî ilâhî hazret mertebesine ait harfler olan elif, lâm ve zây'a ile zât, sıfat ve râbîta arasındaki ilişkiyi belirttikten sonra, bu üç harfi yukarıdaki sıraya göre yan yana getirerek 'ezel' (أزل) anlamını bulur.¹³⁶

Şeyh, Hakk'ın râbîta oluşunu *Mevâkiu'n-Nucûm* adlı eserinde daha ayrıntılı biçimde açıklar. Ona göre evrendeki bütün varlıklar iki harf veya öncül ve bir râbîtadan meydana gelmiş kelimelerdir. Hatta varlıkların dış dünyada varlığa sahip olmadan önceki ayn-ı

¹³³ İbn Arabî, *Fütûhât*, I/95.

¹³⁴ İbn Arabî, *Fütûhât*, I/96.

¹³⁵ İbn Arabî, *Fütûhât*, I/95.

¹³⁶ İbn Arabî, *Fütûhât*, I/95.

sâbite hallerinde bile aynı ilke işler. Dolayısıyla ona göre bu üçlü ilişki, varlığa getirmenin bütün düzeyleri için genel bir ilkedir.¹³⁷

Harf ve öncüller arasındaki bu ilişkiyi isimlendirmek için İbn Arabî ‘nikâh’ ve ‘izdivaç’ terimlerini kullanır. Hak ise bu nikah veya izdivaç işlemindeki bağıdır. Varoluşun bütün kategorilerinde var olan her şey (muvelledât), bu evlilik sonucunda varlığa gelmek yönünden (inbi‘âs) özdeş olmakla birlikte, ibareler, yani varlıklar, sınıflarına göre değişik isimler alır. Örneğin, der ki İbn Arabî, “Şu, erkek ve kadın arasından olma çocuktur; şu, iki öncülден olma sonuçtur; şu, iki asıldan olma fer’dir; şu, mürsil ve mürselden olma risâlettir; şu, ekin ve topraktan olma başaktır; şu, ateş ve odundan olma ateştir; şu, aletler ve ustadan olma evdir; şu, Kâdir ve kudretten olma varlıktır.”¹³⁸

2. İnsânî Hazret: İbn Arabî bu hazrete ait harflerin mertebesini sekiz felek olarak belirler. Bu harfler; nûn, şâd ve dâddir. İlâhî hazret ile insânî hazret arasında her ikisinin hakikatının de üç harf üzere oluşundan hareketle sayısal bir benzerlik kurulur. Ancak Şeyh sonrasında her iki hazretin sayıca üç olmasına karşın harflerinin farklı olduğunu ekler ve böylece bu iki hazretin maddeleri yönünden farklı olduğu sonucuna varır.

Şeyhe göre madde yönünden farklılık, insanın hakikatının kulluk (‘ubûdiyyet), Tanrı’ninkinin ise rablik (rubûbiyet) oluşudur. Binaenaleyh kulluk, Tanrı’nın kendileri ile ilah olduğu hakikatlere ortak olamaz. Çünkü hakikatlerde bir ortaklık söz konusu olsaydı, tek bir ilah veya tek bir kul olurdu. Buna göre tek bir ayna nispet edilseler de, hakikatlerin farklı olması gerekir. Fakat İbn Arabî takip eden cümlelerinde insanın Tanrı’nın sûreti üzere olduğunu hatırlatır. Sonuç olarak İbn Arabî Tanrı ile insan arasında her zamanki özdeşlik-başkalık diyalektiğini devam ettirir.¹³⁹

İbn Arabî insanî hazret ile ilâhî hazret arasında bir başka açıdan daha benzerlik bulur. Buna göre ilâhî hazretin zât, sıfat ve râbitadan olmak üzere üç hakikatten teşekkülüne karşılık, insanın üç hali vardır:

1. Kişinin kendi nefsi ile başbaşa olduğu hali: Bu durumda kişi hiçbir şeyin farkında değildir. İbn Arabî bunu, kalbin herşeyden gafil olduğu hal olarak tanımlar.
2. Kişinin Tanrı ile birlikte olduğu hali.
3. Kişinin âlemle birlikte olduğu hali.

¹³⁷ İbn Arabî, *Mevâki*, s. 128.

¹³⁸ İbn Arabî, *Mevâki*, s. 128–9.

¹³⁹ İbn Arabî, *Fütûhât*, I/96.

İbn Arabî insânî hazrete ait bu üç harfle insan arasındaki ilişkiye dair geniş bilgi için bizi yine *Kitâbu'l-Mebâdi'* adlı eserine yönlendirmektedir.¹⁴⁰

3. Cinler Âlemi: İbn Arabî bu âleme ait harflerin mertebesini dokuz felek olarak belirler. Bu harfler; ‘ayn, ğayn, sîn ve şîn’dir. Cinlerin hakikatının dört harf üzere oluşunu şu âyete dayandırır: “Sonra onlara önlerinden, arkalarından, sağlarından ve sollarından geleceğiz.”¹⁴¹ İbn Arabî âyette zikredilen dört cihetin cinlerin hakikati olduğunu, dolayısıyla onların bir beşinci hakikate sahip olamayacaklarını öne sürer. Beşinci hakikat ile Şeyh’in kastettiği, cinlerin kendi mertebelerinin üzerine çıkmalarıdır. O, cinlerle bu dört harf arasındaki ilişkiye dair daha geniş açıklama için yine *Kitâbu'l-Mebâdi'* adlı eserine yönlendirir.¹⁴²

4. Melekler Âlemi: İbn Arabî bu âleme ait harflerin mertebesini on felek olarak belirler. Bu harfler on sekiz tanedir: Bâ’, cîm, dâl, hâ’, vâv, hâ’, tâ’, yâ’, kâf, mîm, fâ’, kâf, râ’, tâ’, sâ’, hâ’, zâl ve zâ’dır. İbn Arabî Melekler Âlemi’ne ayırdığı harflerin sayısı olan on sekize nasıl ulaştığını şöyle açıklar:

İnsânî hazretin ilâhî hazret gibi olduğu, hatta bizzat insânî hazretin üç merteye üzere olduğu yukarıda geçmişti. Bu mertebeler; mülk, melekût ve ceberûtur. Bu mertebelerden her biri üç alt mertebeye ayrılır ve bu da toplam olarak dokuz merteye demektir. Şehâdet âleminin mertebesinin sayısı olan üç ile insânî ve ilâhî hazret mertebelerinin toplamı olan altı veya kendisinde Hakk’a ait üç ile mahlûkâta ait üçün toplamı olan altı çarpıldığında on sekiz eder ki, o da meleğin vücûdudur. Hak üzerinden de aynı işlem yapılabilir. Nitekim Hak için dokuz atma (ilkâ’) feleği ve insan için de dokuz alma (telâkkî) feleği vardır. Hakk’a ait olan dokuz hakikatten her birinden mahlûkâta ait olan dokuza katmanlar (rakâik) uzanır. Buna karşılık malûkâta ait dokuzdan Hakk’a ait dokuza doğru katmanlar eğilir. Bu ikisinin buluştuğu yerde, melek bu buluşma olur ve melek burada oluşur (hudûs). İşte oluşan bu fazlalık, melektir. Eğer melek bütünü ile bu iki dokuzdan birine meyledecek olsa, bir diğeri onu çeker. Böylece o, Cebrâil’in Hakk’ın hazretinden Hz. Peygamber’e indiği iki [makâm] arasında gider gelir (tereddede). Meleğin hakikatinde meylin olması doğru olmaz, çünkü o iki dokuz arasındaki dengenin (i’tidâl) kaynağıdır. Meyil sapmaktır; oysa onda sapma olmaz. Bununla birlikte o ters ve düz hareket arasında gider gelir. O, katmanın bizatihi kendisidir.¹⁴³

İbn Arabî’nin Melekler Âlemi’ne ayırdığı harflerin sayısı olan on sekize ulaşma şekli kapalı kalmakla birlikte, bu âlemi mahlûkât âlemi ile ulvî âlem arasında bir berzah görevi gördüğü açıktır. Nitekim berzah daha önceki bölümlerde, kendisinin berzah olduğu iki

¹⁴⁰ İbn Arabî, *Fütûhât*, I/96.

¹⁴¹ İbn Arabî, *Fütûhât*, I/95.

¹⁴² İbn Arabî, *Fütûhât*, I/95.

¹⁴³ İbn Arabî, *Fütûhât*, I/97.

tarafından hiçbirine nispet edilemeyen ama aynı zamanda her ikisine de dâhil olan, yine her iki alanı birbirinden ayıran ve aynı zamanda birbirine bağlayan bir ara-varoluş bölgesi olarak tasvir edilmişti. İbn Arabî bu bağlamda ne daima Allah katında ne de Hz. Peygamber'in yanında bulunmayıp, bu iki makam arasında gidip gelmesini Melekler Âlemi Mertebesi'nin aradalık doğasının bir gereği olarak yorumlar.

3.2. Harflerin Şekilleri ve Varoluşsal Karşılıkları

Araştırmacılar İbn Arabî'nin felsefesini 'hayâl felsefesi' olarak tanımlamaktadır. Bu telakkîde hayâlin Şeyh'in felsefesinde vazgeçilmez bir ontolojik öge olmasının yanında, bizatihi onun eşyayı algılama ve yorumlamasında hayâl gücüne dayanmasının önemli bir payı vardır. Bir başka deyişle, İbn Arabî felsefesini kurarken ve açıklarken akıldan ziyade hayâli kullanmaktadır.

İbn Arabî'nin üslubuna dair bu özellik onun harflerin şekillerinden hareketle yaptığı spekülasyonda zirve noktasına ulaşmaktadır. Bu cümleden olmak üzere, İbn Arabî Arap alfabesindeki harfleri cansız ve statik araçlar olarak değil, birbiri ile organik ilişkiye sahip ve birbirine dönüşebilen canlı ve dinamik gerçeklikler olarak telakki etmektedir. İbn Arabî harflerin ve tekabül ettikleri fiziksel ve metafiziksel gerçekliklerin tasvirinde öyle bir üslup kullanır ki, okuyucu bu ikisi arasında var olduğu iddia edilen ilişki konusunda zor şüphe duyar. Bir başka deyişle yazar, sembol olan sessel ve yazısal harfler ile sembolize edilen gerçeklikler arasında öylesine canlı ve sahici bir ilişki kurar ki, okuyucu harflerde temsil ettikleri varsayılan hakikatlerin izlerini görür.

İbn Arabî'nin harflerin şekillerine getirdiği yorumda belli bir sistemi esas aldığını ve her yerde aynı sisteme göre hareket ettiğini söyleyemeyiz. O, bu düzensizliğin sebebini Bakara Sûresi'nin ilk ayeti ve hurûf-ı mukatta'dan olan "elif-lâm-mîm"e getirdiği yorumda açıklamaktadır. Orada Şeyh, kendisinin diğer yazarlar gibi eserlerini zihinsel gayretle ve kendi arzusuna göre değil, ilâhî emirle yazdığını ve bu yüzden eserlerinde sistemsizlik olduğunu belirtir.¹⁴⁴

İbn Arabî elif harfine yazısal düzlemde, fonetik düzlemdekine benzer bir anlam ve görev yükler. O, elifi diğer bütün harflerin konuşmada ortaya çıkabilmesi için gerekli olan

¹⁴⁴ İbn Arabî, *Fütûhât*, I/102.

nefes ve ses ile özdeşleştirir.¹⁴⁵ Buna göre elif, en mutlak ve kuşatıcı anlamda vücûdu, yani Tanrı'yı sembolize etmektedir. Diğer fonetik harfler, elif'in çeşitli sûretlerdeki görünüşleridir. Bu analogiye göre evrendeki bütün varlıklar vücûdun tecellîsinden başkası değildir.

Elif harfine yazısal düzlemde yüklenen anlama gelince, bu harf 'kayyûmiyet' vasfına sahiptir. Bu terimle kastedilen, diğer bütün harflerin elif ile ayakta durduğudur. Bir başka ifadeyle, bütün harfler çözülerek elife dönüşür ve yine bütün harfler ondan oluşur. Fakat elif çözülerek diğer harflere dönüşmez. Bununla birlikte elif, kendi rûhâniyetine çözülüp dönüşür. Bu rûhâniyet, takdirî bir noktadır.¹⁴⁶

İbn Arabî'nin harfler için üç tür açılım (basâit) tayin ettiğini ifade etmiştik. Bu bağlamda o, bütün harflerin çözüldüğünde elif olduğunu, elif'in ise aslının nokta olduğunu söylemektedir. Bunun anlamı, alfabedeki bütün harflerin yani evrendeki bütün varlıkların, elif'in yani vücûdun farklı sûretlerdeki tecellîsi olduğudur. 'Kayyûmiyet' terimi ise, Tanrı'nın varoluşunun kendi varoluşuna dayandığı, Tanrı dışındaki bütün varlıkların varoluşlarının kendileri dışındaki bir varlığa, yani Tanrı'ya dayandığıdır.

İbn Arabî'nin harflerin şekillerine getirdiği yorumların bütününün tasvir ve tahlilini yapmak bu çalışmanın sınırları dışındadır. Bu yüzden biz bu başlık altında, onun harflerin şekli ile ontolojik ve kozmolojik hakikatler arasında nasıl bir ilişki kurduğuna dair sınırlı örnekler üzerinde duracağız.

İbn Arabî Arap harflerinden nûn (ن), şâd (ص) ve dâd (ض) gibi yarım daireye benzeyen harflerin şekillerinden birtakım anlamlar çıkarmaktadır. Örneğin o, nûn harfini şöyle yorumlar: "Nûn'un noktasında, dairenin yarısı olan ve aşağıdaki nûn'un şekli üzerinde akledilir rûhânî nûnun ilk delâleti vardır."¹⁴⁷ Bu ifadeden anlaşıldığı kadarıyla o, âlemi 'akledilir' ve 'hissedilir' olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Bu iki âlemde her biri yarım daireye benzetilmekte, bu iki âlem birleştğinde tam bir daire oluşmaktadır. İbn Arabî nûn harfinin çanağını yarım daire olarak görmekte ve bu çanak alt taraftaki yarım daireye tekabül etmektedir. Buna göre nûn harfinin çanağı hissedilir âlemi sembolize

¹⁴⁵ İbn Arabî, *Fütûhât*, I/123.

¹⁴⁶ İbn Arabî, *Fütûhât*, I/123.

¹⁴⁷ İbn Arabî, *Fütûhât*, I/96.

etmekte, nûn'un noktası ise dairenin diğer yarısı olan ve görünmeyen akledilir âleme işaret etmektedir.¹⁴⁸ O yorumuna şöyle devam etmektedir:

Nûn'un çanağının başlangıcı olan nokta, dairenin çapının kendisi ile ayrıştığı mütevehhem akledilir elif'in merkezidir. Onun sırtüstü uzanışından (rukûd) ayağa kalkıp dikildiğini takdir ettiğimizde, elif nûn'un çanağı üzerine dikilir ve bundan lâm harfi ortaya çıkar. Nûn'un yarısı ise söz konusu elif'in varlığı ile birlikte düşünüldüğünde zây'dır. Elif, zây ve lâm [آل] Hak ile ilgili olarak ezeli verdiği gibi, bu bakış açısına göre nûn da insânî ezeli verir. Ancak bu ezeli Hak için daha zâhirdir. Çünkü O zâtıyla ezeldir, O'nun öncesi yoktur. Yine O'nun zâtında vücûdu için bir başlangıç yoktur.

Bazı muhakkikler ezeli insan ile ilgili birtakım sözler söylemişlerdir. Buna göre insan, ezele nispet edilmiştir. Çünkü insanda ezel gizlenmiş, fakat insan kendisinde gizlenmiş ezeli bilememiştir. Çünkü ezel, insanın zâtında zâhir değildir. İnsanda ezelin bulunması vücûdun vecihlerinden dolayı sahih olmuştur. Nitekim mevcut hakkında vücûd ismi dört mertebede kullanılır; zihinde, aynda, sözde ve yazıda vücûd.¹⁴⁹

Lâm harfinin hattı, insanın ayn-ı sâbitisinin Tanrı'nın ezeli bilgisinde var olduğu doktrinini sembolize etmektedir. İbn Arabî'nin Hak için elif, zây ve lâm harflerini belirlediğini, bu harflerin bu sıraya göre yanyana getirilmesi ile Tanrı'nın ezeliği fikrinin ortaya çıktığını söylemiştik. Yine İbn Arabî'nin nûn, şâd ve dâd harflerini insan için belirlediğini ifade etmiştik. Buna göre Şeyh insan için belirlediği harflerden biri olan nûn'da gizli olan elif'i yatay pozisyondan dik duruma getirmekle lâm harfini, nûn'dan olma lâm'ın yarısını göz önüne almakla zâyı bulmaktadır. Böylece insanı sembolize eden nûn harfinden, Tanrı'nın zât ve sıfatını ve bu ikisini birleştiren râbıtayı temsil eden elif, zây ve lâmı çıkarmaktadır.

Sonraki cümlelerde, nûnda zuhûr eden ezeliğin insan için belirlenen diğer iki harf olan şâd ve dâd'da daha tam olduğu söylenmektedir. Bu düşünce söz konusu iki harfin çanağının daire şekline daha fazla benzemesine dayandırılmaktadır. Şeyh son olarak, aslında Tanrı'ya ait olan ve, elif, zây ve lâmda zuhûr eden hakikatlerin kula has olan nûn, şâd ve dâd'a rücû ettiğini belirtmekte ve Hakk'ın kendisinin kitaplarda açıkça söyleyemediği sırlarla muttasıf olarak kula rücû ettiği sonucuna varmaktadır.¹⁵⁰ Aslında İbn Arabî sır olarak nitelendirdiği şeyi pek çok bağlamda açıkça ifade etmektedir. Bize

¹⁴⁸ Kabbalist gelenekteki benzer yorumlar için bkz., Michael McGaha, "The *Sefer Ha-Bahir* and Andalusian Sufism", *Medieval Journal of Christian and Muslim Culture Encounters in Confluence and Dialogue*, cilt 4, sayı 1, Mart 1997, Leiden, s. 53-7.

¹⁴⁹ İbn Arabî, *Fütûhât*, I/96.

¹⁵⁰ İbn Arabî, *Fütûhât*, I/96.

göre bu sır, insanın, daha doğrusu insân-ı kâmilin Hakk'ın sıfatları ve isimlerine bürünerek Hak adına yeryüzünde halife olarak zuhûr etmesidir.

Yukarıdaki örnek harfler, ayrı ayrı iken yapılan bir yorumdur. Harflerin bitişikken görsel yapılarının işaret ettiği anlam daha karmaşıktır. Buna ilişkin en güzel örneklerden birisi, Şeyh'in Bakara Sûresi'nin ilk âyeti ve hurûf-ı mukattaadan olan “elim-lâm-mîm”e getirdiği yorumdur. Şeyh bu âyetteki harflerin birleşmesi üzerinden bütün bir ontolojisini ve epistemolojisini özetlemektedir:

“الم” (elif-lâm-mîm)'deki elif, tevhide işarettir. Mîm, yok olmayan mülke işarettir. Bu ikisi arasındaki lâm, elif ve mîmi birbirine bağlayan bir vasıtaadır. Lâm'ın çizgisinin üzerine geldiği satıra baktığımızda, elif'in kökünün ona ulaştığını ve mîm'in çıkışının (neşv) ondan başladığını görürüz. Sonra mîm ahsen-i takvîmden esfel-i sâfilîne, yani mîm'in damarının (ta'rîk) bittiği noktaya kadar iner. Allah şöyle buyurur: “Biz insanı en güzel sûrette yarattık. Sonra onu esfel-i sâfilîne çevirdik.”^{151,152}

İbn Arabî bu pasajda, elif harfini tevhidin sembolü olarak almaktadır. Ancak onun bu bağlamda ‘tevhid’ terimi ile İslam terminolojisindeki yaygın anlamı ile ‘Allah’tan başka ilah olmadığı’ mânâsını kastetmediği açıktır. Şeyh bu terimle, Tanrı'nın isim ve sıfatlarının zâtında toplu olarak bulunduğu ve henüz ayrılaşmadığı ‘ulûhet’ hazretini kastetmektedir.

Yazar mîm harfini mülk âlemi olarak belirledikten sonra, mülk âlemi ile Tanrı arasındaki bağlantıyı sağlayan ara-varoluş hazreti veya ‘berzah’ için lâm harfini tayin etmektedir. Lâm harfi berzahlık sıfatını sırf elif ve mîm'in arasında bulunuşundan almamaktadır. Çünkü lâm, düz bir çizgisi olmakla elife benzemektedir. Nitekim berzah âlemi de arasında bulunduğu iki varoluş katmanından her birinin özelliğini kendinde barındırır. Ancak lâm, elif'in aksine, kendisinden sonra gelen harflere bitişmektedir. Bu da lâm'ın eliften ayrıldığı, ama mîm'le birleştiği bir yöndür. Nitekim berzah da ayırdığı hakikatlerden bir yönüyle ayrılır; aksi takdirde berzah olmazdı. Buna göre lâm, bir yönden elife ve diğer yönden mîme benzer; fakat o aynı zamanda her ikisinden de farklıdır. Bu özelliği onu harfler âleminde kâmil bir berzah yapmaktadır.

İbn Arabî yazının üzerinde aktığı takdirî paralel çizgiyi, yani satırı, cisimler âlemini rûhânî âlemden ayıran sınır olarak görmektedir. Buna göre elif'in, yani Tanrı'nın, satıra inmesi ile âlemin ‘yaratılış’ süreci başlamaktadır. Şeyh sonraki cümlelerinde mîm harfini

¹⁵¹ Tîn Sûresi, 85: 4-5.

¹⁵² İbn Arabî, *Fütûhât*, I/104.

insana tahsis ederek bu harfin kuyruğunun satırın aşağısına inişinden insanın fıtratı gereği çok yüksek bir mertebeye sahip olmasına rağmen, daha sonra en aşağı derekelere düştüğü anlamını çıkarmaktadır.

Elif'in satıra inişi O'nun şu sözü gibidir: "Rabbimiz dünya semâsına iner." Dünya Semâsı mürekkep âlemlerin ilkidir. Çünkü o, Âdem'in bulunduğu semâdır. Ondan sonra Ateş Feleği gelir. Bu yüzden elif satırın başlangıcına inmiştir. O, ahadiyet makâmından mahlûkâtı varlığa getirme makâmına temsil ve teşbih inişi ile değil takdis ve tenzih inişi ile inmiştir.¹⁵³

Tanrı'nın mürekkep âlemlerin ilki olarak tanımlanan Dünya Semâsı'na inişi ve sonrasında dört unsurdan ilki olan ateşin yaratılışı elif'in satıra inişi ile sembolize edilmektedir. Ancak elif her ne kadar satıra inse de, satırın altına geçmediği için Tanrı hâlâ ahadiyet makâmında kalmaya devam etmektedir. Tanrı'nın tenzih ve takdis makâmından teşbih ve temsil makâmına inişi ise, elif'le değil ancak berzah olan lâm ile mümkün olmaktadır.

Lâm vasıta olmuştur. O Mükevvin ve kevnin yerine geçmiştir. O, âlemin kendisinden var olduğu kudrettir. Böylece lâm, satırın başına inmekte elif'e benzemiştir. Lâm hem Mükevvin'den hem de kevn'den oluşmuştur (mümtezic). Çünkü O, Kendi Nefsi üzerinde kudrete sahip olmakla sıfatlanamaz; O, ancak mahlûkâtı üzerinde Kâdir'dir. Böylece O'nun kudret yüzü mahlûkâta çevrilmiştir. Halık için [yaratma] ancak mahlûkât ile sâbit olur. Böylece kudretin ulvî ve süflî olarak onlara ilişmesi gerekir.

Lâm'ın hakikati satıra ulaşmakla tamam olmayınca, ki bu durumda lâm ile elif bir hakikat üzeredir, lâm kendi hakikati ile satırın altına veya üstüne mîm'in indiği gibi inmek istemiş ve böylece mîm'i varlığa getirmeye inmiştir. Fakat lâm, mîm'in sûreti üzere inmemiş, böylece ondan mîmden başkası hâsıl olmamıştır. Sonra lâm, dairenin yarısına inmiş ve satıra diğer taraftan yeniden ulaşmıştır. Böylece lâm, akledilir yarım feleği isteyen hissedilir yarım felek olmuştur. Böylece bu ikisinden [tam bir] daire felek oluşmuştur. Kim "elif-lâm-mîm"i bu hakikat ve keşfle okursa, kül ile, kül için ve külle beraber hâzır olur. Bu kişi okuduğu vakitte müşâhede etmedik bir şey bırakmaz. Fakat müşâhede ettiği şeylerden kimisini bilir, kimisini de bilmez.¹⁵⁴

Lâm, berzah olmak yönünden Hakk'ı ve halkı birleştirmektedir. Böylece bir yandan vücûdun birliğinden ödün verilmezken, diğer yandan Tanrı'nın kudretinin işleyeceği bir hakikat ortaya çıkmaktadır. Çünkü İbn Arabî'ye göre Tanrı'nın kudretinin yine Tanrı'ya ilişmesi düşünülemez. Aynı bakış açısından hareketle, Tanrı için yaratma sıfatı ancak yaratıklarla mümkün olmaktadır.

¹⁵³ İbn Arabî, *Fütûhât*, I/104.

¹⁵⁴ İbn Arabî, *Fütûhât*, I/104.

Lâm'ın hakikati satıra inmekle tamamlanmamaktadır. Çünkü elif de ahadiyet halinde satıra inmektedir. Berzahın fonksiyonunu tam olarak icrâ edebilmesi için, elif'in hakikati icabı inemediği aşağı mertebelere inmelidir. Ancak lâm daha aşağı mertebeye inerken lâm olarak kalamamakta ve mîme dönüşmektedir. Bir başka deyişle berzah âlemi cisimler âlemine berzah olarak değil, cisim olarak inmektedir.

İbn Arabî lâm harfinin satırın altında kalan çanağını hissedilir âlem olarak görmekte ve lâmin çanağının karşılığı olarak takdirî bir yarım daire belirlemektedir. Bu takdirî yarım daire de akledilir âlem olmaktadır. Bu iki yarım daire birleşince tam bir daire, yani felek oluşmaktadır. Yalnız burada şunu hemen belirtmeliyiz: İbn Arabî'nin yaşadığı dönemin Endülüs Arap yazısı günümüz matbaa yazısından oldukça farklıdır. Nitekim eski dönemlerdeki Arap yazısına ilişkin araştırmamızda lâm harfine mîm bittiğinde bile lâm'ın çanağını muhafaza ettiğini tespit ettik. Buna göre İbn Arabî'nin “elif-lâm-mîm” hattında günümüz “الم”de olduğu gibi lâm'ın çanağı kaybolmamaktadır. İbn Arabî açıklamalarına devam etmektedir:

Elif'in hareke almaktan münezzeh oluşu, sıfatların ancak fiillerle akledilebileceğine delalet eder. Nitekim Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Allah var idi ve O'nunla birlikte başka hiçbir şey yok idi. O şimdi, önce nasıl idiyse, öyledir.” Bu yüzden biz işi (emr), münezzeh olan zâtına değil akledilene çevirdik. Çünkü bağıntı (idâfet) ancak iki bağıntılanan ile akledilebilir. Örneğin babalık, ancak baba ve oğul ile vücûd veya takdir yönünden akledilebilir. Mâlik, Hâlık, Bârî, Muşavvir gibi hakikatleriyle âlemi isteyen bütün isimler de böyledir. Bakara Sûresi'ndeki “elif-lâm-mîm” âyetinin harflerinde buna işaret vardır. Nitekim orada lâm –sıfattır-, mîme –lâm'ın eseri ve fiilidir- bitişmiştir. Elif ise bir zâttır ve ona, kendisinden sonra gelen hiçbir harfin bitişmesi doğru olmaz. Elif, nefsin “Bizi doğru yola ilet”¹⁵⁵ sözünde istediği doğru yoldur. Bu doğru yol ise, tevhid ve tenzih yoludur.¹⁵⁶

İbn Arabî bu bölümde elif'in hareke almayışını ve kendisinden sonra gelen herhangi bir harfin onunla birleşmeyişini Tanrı'nın zât halinde hiçbir sıfatla sıfatlanamayacağını bir sembolü olarak görmektedir. Aslında bu görüş, yazarın sıfatlara bakışının bir sonucudur. Çünkü Şeyh'e göre sıfatlar birer nispet veya izafettir; yani bağıntıdır. Bağıntı bir ilişki olduğuna göre, bağıntının varlığının düşünülebilmesi için en azından iki şeyin var olması gerekmektedir. Buna göre sıfatların varlığını düşünebilmek için Tanrı ile birlikte Tanrı'nın gücünün, bilgisinin veya yaratmasının kendisine ilişeceği bir başka şey gerekmektedir.

¹⁵⁵ Fâtiha Sûresi, 1: 6.

¹⁵⁶ İbn Arabî, *Fütûhât*, I/104.

Tanrı'nın kudreti veya bilgisi o şeye iliştigi andan itibaren Tanrı'nın zâtı yerini Alîm veya Kâdir sıfatlarına bırakmaktadır. Çünkü zât, şeylere ilişmekten münezzehtir.

İbn Arabî sıfatların bağıntı olduğu görüşünü 'babalık' kavramı ile açıklamaktadır. Çünkü bir kimse için 'babalık' sıfatının vücûdunun düşünülebilmesi için, o kişinin ya gerçekten ya da takdiren bir çocuğa sahip olmalıdır. Aynı biçimde Tanrı'nın Kâdir veya Hâlık olduğunu düşünebilmek için, Tanrı'nın kudretinin veya yaratmasının üzerinde gerçekleşebileceği bir mahalle ihtiyaç vardır. Bu mahal de bütün âlemdir.

Elif, melekût ve şehâdet âleminde birleşik (muttahiide) olunca zâhir oldu. Böylece kadîm ile muhdes arasındaki fark zâhir oldu. Yazdıklarımıza bakarsan bu acaipliği görürsün. Bu görüşümüzü lâm ve mîmde bulunan ama elifte bulunmayan med (uzatma) sıfatı teyit eymektedir. Eğer bir sûfî "[elif], yazılış olarak elif, okunuş olarak elif değil hemzedir" diyecek olursa, bu itiraza şöyle cevap veririz: Bu da bizim görüşümüzü desteklemektedir. Çünkü elif, harekeyi kabul etmez. Bunun sebebine gelince, harfler harekelenmediği müddetçe meçhul olarak kalırlar. Harekelendiklerinde, söz konusu hareke ile merfû, mansûp veya mecrûr olurlar. Zâtın ise bulunduğu hal üzere bilinmesi kesinlikle imkânsızdır. Harfler âleminde zâta delalet eden ve halife olan elif –nitekim insan da âlemde halifedir-, Zât gibi meçhuldür; hareke kabul etmez. Hareke kabul etmediğinde ise sıfatların O'ndan soyutlanmasından (selb) başka bir şey kalmamıştır.¹⁵⁷

İbn Arabî'nin elif'in melekût ve şehâdet âleminde 'birleşik olduğu' ile tam olarak ne demek istediğini anlamış değiliz. Ancak o sonraki cümlelerinde, 'elif' isminde meddin bulunmayışını, fakat lâm ve mîmde bulunuşunu, bizim anlayamadığımız duruma bir delil olarak serdetmektedir. Tahminimize göre Şeyh meddi de hareke gibi sıfat olarak kabul etmektedir. Buna göre lâm ve mîm harfleri kendilerinde elif'in ve elif'in şekil değiştirmiş hali olan yâ'nın bulunması ile, yani vücûda sahip olmaları ile ortaya çıkmışlardır. Elif ise mahza Zât olduğundan bilinemez ve kendisinde med bulunmaz. Nitekim İbn Arabî bu anlayışımızı sonraki cümlelerinde hareke ve irâb modları üzerindeki spekülasyonu ile desteklemektedir.

Sâkin [harekesiz] olanı söylemek mümkün olmayınca [elif'i], 'elif ismi' ile söyledik, elif ile değil. Yine hemzeyi fetha harekesi ile söyledik. Böylece hemze 'İlk Yaratılan'ın (el-Mubde' el-Evvel) yerini tuttu. Hemzenin harekesi ise O'nun bilme sıfatıdır. O'nun varlığa getirmesinin mahalli kâf'ın nûn ile bitişmesindedir. Lâm (لام)'daki elif söylenmekte, elif'in kendisindeki elif ise söylenmemektedir, denecek olsa, şöyle cevap veririz: Bu doğrudur. Elif, ancak kendisinden önceki harf harekeli ve işbâli¹⁵⁸ olduğunda söylenir.

¹⁵⁷ İbn Arabî, *Fütûhât*, I/104.

¹⁵⁸ 'İşbâ' bir kıraat terimi olarak, gramatik bir işlevi olmamakla birlikte telaffuzu kolaylaştırmak ve güzelleştirmek amacıyla bir harfi uzatmaktır.

Bizim bahsimiz ise kendinden önceki harfin harekesini uzatmayan kesik (makṭû‘) elif olup, bu yüzden konuşmada ortaya çıkmaz. Eğer bu elif “إنما المؤمنون” (innemâ el-mu’minûn)’daki elif gibi harekelenirse, “إنما” (inne-mâ)’nın mîm’i ile “المؤمنون” (el-mu’minûn)’un lâm’ı arasındaki iki elif yazıda vardır, okunuşta yoktur. Lâm (لام), hâ’ (حاء) ve hâ’ (حاء) gibi harflerde bitişik olarak var olan elif olmasaydı, bu harfler med olunmazdı.

Bu harflerin med olunması, harflerin mahallinde gerçekleşen sıfatların varlığı getirilişinin gerçekleştiği istimdâdın sırrıdır. Bu yüzden med, ancak vasl ile olur. Bir harf elif’e [Allah’ın] Âhîr isminden dolayı bitişirse, elif kendisine bitişen harf ile med olunur. Bu harf var olunca bu harf Rahmânî sıfata muhtaç olmuş ve böylece ona ‘feth’ (açma) harekesi, yani fetha harekesi verilmiştir. O harfe fetha verilince, kendisine verilen fethadan dolayı şükretmesi istenmiştir. O harf de şöyle demiştir: “O fetha için nasıl şükredilir?” Ona şöyle cevap verilir: “Senin şükürün, seni işitenlere senin varlığının ve sıfatının varlığı senin nefsinle değil, Kadîm Zat-ı Teâlâ’dan olduğunu bildirmektir. Yine sen kendi nefsini zikrettiğinde, O’nu zikredersin. Çünkü O, seni Kendisi’ne delil olası diye sırf rahmet sıfatı ile var kıldı. Bu yüzden O, “Allah Âdem’i Rahmân sûreti üzere yarattı” buyurmuştur. Böylece [elif ile zâhir olan bu harfler] kendilerini varlığa getiren zâtı ululadılar ve şöyle dediler: “Lâm, yâ’, hâ’, hâ’ ve tâ’ yazıda gizli olanı açığa çıkardılar. Çünkü Tâ-hâ, Hâ-mîm ve Tâ-sîn’deki elif sözde vardır, yazıda gizlenmiştir. Bu, sıfatın elife delâlet etmesi içindir. O sıfat da fetha olup, varlığın açılması [iftitâh] sıfatıdır.”¹⁵⁹

İbn Arabî’nin de işaret ettiği gibi, elif harfini tek başına telaffuz etmek mümkün değildir. Türkçe’deki ‘â’ sesinin elife tekâbül ettiği söylenecek olsa, bu ses iki harften oluşmakta olup ilki hemze ikincisi eliftir. Dolayısıyla elif, mutlak anlamda sese tekabül etmektedir. Bunun metafizikteki karşılığı Tanrı’nın zâtı yönünden bilinemeyeceğidir. İbn Arabî Tanrı’nın insânî düşünceye konu olabilmesi için ‘İlk Yaratılan’ ismini verdiği bir ara-varlık belirlemektedir. Bu varlık da İlk Akıl’dan başkası değildir. Harfler âleminde İlk Akıl’ın karşılığı ise hemze’dir. Sonrasında hemze’ye fetha harekesi takdir edilmektedir. Bu hareke Tanrı’nın Alîm sıfatına karşılık gelmektedir. Tanrı’nın ezeli ilmindeki ‘varlıklar’ı veya a’yân-ı sâbiteyi varlığa getirmesi ise kâf ve nûn harflerinin bitişmesinde, yani ‘ol’ emrinde zuhûr etmektedir.

İbn Arabî hemze ve fetha harekesi hakkındaki yorumu sonrasında tekrar elife dönmektedir. Şeyh elif’in tek başına telaffuz edilemeyip, lâm’da ve mîm’de telaffuz edilmesini, bu iki harfin ancak elif’in kendilerindeki zuhûru ile mevcut olduğu şeklinde yorumlamaktadır. Ancak bu bağlamda Şeyh’in harflerin ancak elif ile med olunduğuna ilişkin açıklamaları önemlidir. ‘Medd’ bilindiği gibi bir kırâat ıstılahı olarak bir harfin uzatılmasıdır. İbn Arabî kelimeyi terminolojik anlamında kullanmakla birlikte, kelimenin

¹⁵⁹ İbn Arabî, *Fütûhât*, I/105.

literal anlamı dikkate almaksızın onun maksadı tam olarak anlaşılamayacaktır. Buna göre ‘medd’ kelimesi, ‘uzatmak’ ve ‘artırmak’ anlamlarına gelmektedir. Aynı kökten ‘yardım etmek’ anlamında ‘imdâd’ ve ‘yardım istemek’ anlamında ‘istimdâd’ kelimeleri türemiştir. Buna göre, elif harfî diğer harflere zuhûr etmeleri için yardım etmektedir. Tanrı da a‘yân-ı sâbiteye vücûd vermekle hariç âlemde zuhûr etmelerine yardım etmektedir. İbn Arabî harflerin zuhûr etmek için Rahmânî sıfata muhtaç olduklarını söylemektedir. Onun Allah’ın varlıklara rahmet etmesi ile varlıklara vücûd vermesini kastettiğini daha önce ifade etmiştik.

İbn Arabî fetha harekesini ontolojik anlamda med harfî olan elif ile özdeşleştirir ve onu da açmak, yani varlık vermek anlamında kullanır. Akabinde kendisine fetha harekesi ile varlık verilen harfin, yani a‘yân-ı sâbitenin varlığının kendinden değil Hak’tan olduğunu bilerek kendisine verilen varlık nimetine şükretmesini ister. Nasıl ki Âdem Tanrı sûretinde yaratılmakla Tanrı’nın isim ve sıfatları ile zâhir olmuş ve böylece kendi nefsi ile değil Tanrı ile var olmuşsa, harfler de aynı şekilde kendi kendilerine değil kendilerine med harfini ve fetha harekesini veren elif ile zâhir olmuşlardır.

“Öncesi ötreli vâv ile öncesi esreli yâ’ da böyledir. Dolayısıyla elif, üç zât olmuştur. Bu nasıl olur? Nerede kaldı zâtın bir olduğu?” itirazına şöyle cevap veririz: Evet; “نون والقلم” (nûn ve’l-kalem)’de¹⁶⁰ olduğu gibi öncesi ötreli vâvda bulunan med ve “طس” (Tâ-sîn)’deki¹⁶¹ yâ’ gibi ve “حم” (Hâ-mîm)’deki¹⁶² mîm’in yâ’sı gibi öncesi esreli yâ’nın meddine gelince, bunlar Allah’ın kendilerini illet yâ’sı kılması yönünden böyledirler. Her illet de hakikati gereği ma‘lûlünü gerektirir. O illet bunu gerektirdi ise, illet ile ma‘lûlû arasında kendisi ile istimdâd ve imdâdın gerçekleşeceği bir sır var olmalıdır. Bu yüzden illete med verilmiştir. Bu, melek elçiye vahyin verildiği durumdur. O’nunla, kendisine ilkâ edilen arasında bir nispet olmasaydı, hiçbir şey kabul etmez ve ondan gizlenir kaçardı. Ona makâmı vâv olduğu halde vahiy hâsıl olmuştur. Çünkü o, rûhânî ve ulvîdir. Merfûluk ise yüceliği verir. O da illetli vâv’ın bâbıdır. Bu yüzden biz onu ‘melekî ruhânî’ olarak nitelendirdik. O meleğin Cebrâil veya bir başka melek olması farketmez.

Beşer peygambere tevhid ve şeriatlara dair sırlardan verilecek olan verildiğinde, kendisi ile terkeb âlemine medet edeceği istimdâd ve imdâd verilmiş, ayrıca ondan istimdâdın sırrı gizlenmiştir. Bu yüzden o, “Ben ne bana ne de size ne yapıldığını bilirim”¹⁶³ demiştir. O beşer elçi, süflî âlemde, yani cisim ve terkeb âleminde var olunca, ona öncesi esreli illetli yâ’yı verdik. Bu harf ise esreli (hafî) harflerdendir. O ikisi [vâv ve

¹⁶⁰ Kalem Sûresi, 65: 1.

¹⁶¹ Neml Sûresi, 27: 1.

¹⁶² Câsiye Sûresi, 45: 1.

¹⁶³ Ahkâf Sûresi, 46: 9.

yâ'] tevhid ve şeriata dair ilâhî sırların varlığının illeti olunca, kendilerine istimdâdın sırrı verildi ve böylece vâv ve yâ' med olundu.¹⁶⁴

Eğer elif med harfi olmakla diğer harflerin okunuşunu sağlıyor ve böylece zâtı sembolize ediyorsa, vâv ve yâ' da aynı biçimde bazı harflerin –cîm ve nûn gibi- okunuşunu sağlamaktadır. Bu durumda Şeyh'in hayalî muhatabının itirazında da görüldüğü gibi, zât bir değil üç olmaktadır. Ancak o, vâv ve yâ'yı elif'in fonksiyonunu görebilen ve elif'ten ayrı ve bağımsız iki harf olarak değil, elif'in modlarından başkası olmayan illet harfleri olarak kabul etmektedir. Buna göre vâv ve yâ' iki ayrı zât değil, zâtın görünüşleridir. Ne var ki Şeyh vâv ve yâ'yı bu bağlamda Tanrı'nın tecellileri olarak değil, Tanrı ile melek ve melek ile insan arasında bağlantı kuran bir vasıta olarak görmektedir. Buna göre vâv harfi Tanrı ile melek, yâ' harfi de melek ile insan arasında aracılık işlevini yerine getirmektedir. İbn Arabî vâv harfini melekler için belirlememesinin gerekçesini vâv'ın merfûluk, yâ'nın da mecrûluk alâmeti oluşuna dayandırmaktadır. Böylece o, ıstılahları bir kez daha literal anlamda almaktadır. Çünkü merfûnun kelime anlamı 'yüksek'tir. Buna göre melekler ulvî âleme ait varlıklar oldukları için vâv onlara nispet edilmiştir. Yâ' ise mecrûluk alâmetidir. Ancak Şeyh bu bağlamda 'mecrûr' kelimesini değil, literal anlamı 'aşağı' olan 'hafî' kelimesini kullanmaktadır. Çünkü insan, cisimler âlemine ait olduğu için ulvî değil süflî âleme aittir. Böylece kelimenin bu literal anlamı Şeyh'e, yâ' harfini melek elçi ile insan elçi arasındaki bağlantıyı sağlayacak araç olarak yorumlamasına olanak sağlamaktadır.

Vâv ve yâ' arasındaki farka gelince, vâv ve yâ' bu makâmdan soyutlandıkları olur ve bütün hareketlerle hareketlenirler. Şu âyetler de buna örnektir: "وَوَجَدَكَ" ¹⁶⁵, "وَتَوَوِي" ¹⁶⁶, "لَوْلَا" ¹⁶⁷, "وَيَنْتُونَ" ¹⁶⁸, "يَغْنِيهِ" ¹⁶⁹, "إِنْكَ مَيْتٌ" ¹⁷⁰. Elif, hiç hareke kabul etmez ve kendinden önceki harf sadece fethalı olur. Bu durumda elif ile vâv ve yâ' arasında hiçbir benzerlik yoktur. Vâv ve yâ' hareke aldığı anda, bu elif'in makâmından ve sıfatındandır. Vâv ve yâ' illetlik yönünden elife eklenirse, bu elif'in zâtından değildir. Bu Kadîm Sübhânehû'nun harekeyi taşımaması ve kabul etmemesi yönündendir. Bu ancak makâmın sıfatından ve kendisiyle vâv ve yâ'nın indiği makâmın hakikatindendir.¹⁷¹

¹⁶⁴ İbn Arabî, *Fütûhât*, I/105.

¹⁶⁵ Duhâ Sûresi, 93: 7.

¹⁶⁶ Ahzâb Sûresi, 33: 51.

¹⁶⁷ Fetih Sûresi, 48: 22.

¹⁶⁸ En'âm Sûresi, 6: 26.

¹⁶⁹ Abese Sûresi, 42: 37.

¹⁷⁰ Zümer Sûresi, 39: 30.

¹⁷¹ İbn Arabî, *Fütûhât*, I/105.

İbn Arabî vâv ve yâ'nın illetli harf olmaktan çıkıp sahih harfler gibi hareke almasını, bu iki harfin ulvî ve süflî âlemler arasındaki aracılık özelliğini ve Zât ile olan ilişkilerini kaybetmeleri olarak yorumlar. Ancak o hemen akabinde, vâv ve yâ'nın hareke almasını, elif'in makâm ve sıfatı olarak nitelendirmekle bu iki harfin elif'ten tümüyle de bağımsız olmadığını imâ etmektedir. Buna göre cisimler âlemi ile Tanrı arasında Tanrı'nın aşkınlık yönünden bir ilişki olmasa da, bu âlemin vücûdu Tanrı'dan bütünüyle bağımsız da değildir.

Vâv ve yâ' harfleri illetli harf olmak yönünden de elife, yani Tanrı'nın zâtına eklenemez. Çünkü Tanrı zât halindeyken isim ve sıfatlarla isimlenmekten ve sıfatlanmaktan münezzehtir. Tanrı'ya sıfatlar ancak en yüce berzah olan mutlak hayâl mertebesinde nispet edilebilir. Dolayısıyla bu bağlamda 'makâm' ile kastedilen berzah âlemidir.

Elif'in medlûlü kadîmdir. Vâv ve yâ' harkeli olsun veya olmasın hâdistir. Bu sabit olunca, elif, yâ' ve vâv'dan her biri harekelendiğinde veya söylendiğinde ancak delildir. Her delil muhdes olup bir muhdis gerektirir. Muhdisi ise yazı veya söyleme sınırlandıramaz. O, ancak zâhir ve gaybdır. Aynı şekilde “یس” ve “نون”da söylemede buluruz ki, bu onların zuhûrudur, fakat yazıda bulamayız. Bu da onun gaybıdır. İşte bu, halık'ın varlığının bilgisinin –zâtının değil- husûlunun sebebidir. Ey muttakî! Şunu bil ki, sınırlanma altına giren herşey mübde' veya mahlûktur. O da senin mahallindir. Hakk'ı içeriden veya dışarıdan isteme. Çünkü içerilik veya dışarılık hudûsun sıfatlarındandır. Külle bak ki küllü bulasın. Arş mecmû, Kürsî mefrûktur.¹⁷²

İbn Arabî vâv ve yâ' harflerinin ister illetli isterse sahih harfler olarak alınsın, yani ister Tanrı'nın sıfatları isterse âlem olsun elif'e, daha doğrusu Zât'a nispetle hâdis olduğu sonucuna varmaktadır. Şeyh, Tanrı'nın zâtı yönünden bilinemez oluşunu onun isim ve sıfatları mesabesinde olan vâv ve yâ'nın yazıda görünmezken söylemede görünmesine benzetmektedir. Epistemolojik olarak, Tanrı'nın zâtı hep bilinmez kalmakla birlikte vâv ve yâ' gerek illetli harfler olmak yönünden Tanrı'nın sıfatlarını sembolize etmeleri, gerekse sahih harfler olmak yönünden âlemi simgelemeleri ile bize Tanrı hakkında bilgi vermektedirler.

İbn Arabî harflerin şekillerinden, birbirlerine bitişme kurallarından, vâv ve yâ'nın illetli ve sahih harfler oluşundan, harflerin isimlerinin hemen hepsinin gerek elif ve gerekse elif'in şekil değiştirmiş halleri olan illetli vâv ve yâ' vasıtası ile telaffuz edilebilmesinden felsefî sisteminin neredeyse bütün yönlerini oluşturmaktadır.

¹⁷² İbn Arabî, *Fütûhât*, I/105–6.

Harflere ilişkin spekülasyonda odak noktayı, varlığın birliği öğretisi ile çokluk fenomeninin telif edilmesi düşüncesi oluşturmaktadır. Ancak bu telif sırasında harflere yüklenen anlamın uylasımsal bir temelden ziyade İbn Arabî'nin hayâl gücüne dayandığı görölmektedir. Bu da semboller ile sembolize edilen gerçeklikler arasındaki ilişkiyi kurmada İbn Arabî'nin genel felsefî sistemini bilmeyi zorunlu kılmaktadır. Bir başka deyişle Şeyh'in genel yazım stratejisini tespit edebilmek için felsefî düşüncesini, felsefî düşüncesinin anahatlarını çizebilmek için ise yazım stratejisini bilmek gerekmektedir.

Giriş bölümünde sembol çeşitlerinden bahsederken bir kısım sembollerin arkasını görebileceğimiz belirtilmişti. Bunun anlamı, sembollerle ifade edilen bazı hakikatlerin semboller olmadan da anlaşılabilir ve açıklanabilir oluşudur. Buna göre harfler sembolizmi ile anlatılan vahdet-i vücûd öğretisi kavramsal bir dille de ifade edilebilir. İbn Arabî'nin sembolizmini anlayabilmek için okuyucunun hareket noktası yine onun felsefesinin kavramsal bilgisidir. Bu durumda İbn Arabî'nin sembolik dili gerçeklikler üzerine çekilmiş yapay bir örtü durumuna düşmemekte midir?

Bu sorunun cevabına geçmeden önce sembollerle ilişkili bir başka gerçekliği hatırlatmak istiyoruz. Semboller, doğası gereği algılanması ve anlatılması mümkün olmayan hakikatleri gösteren algılanabilir ve anlatılabilir şeylerdir. 'Şeyler' kategorisi basit maddî bir cisimden dilsel-figüratif araçlara kadar uzanan geniş bir yelpazeyi içine almaktadır. Bu tanımdan İbn Arabî'nin harfler sembolizmine dönecek olursak, o, algılanamaz ve anlatılamaz olan zâtın mahiyeti meselesine harf sembolizminde de dokunmamaktadır. Demek istediğimiz şu ki, İbn Arabî zâtı temsil için elif harfini tayin etmekle birlikte, Zât'ın bilinemezliği problemiyle ilişkili olarak harfler sembolizmi düzleminde de bir çözüm veya çözümün ifadesi girişiminde bulunmamaktadır. Bu durumda İbn Arabî'nin mistik-sembolik dili başarı yönünden teolojik dil ile aynı kaderi paylaşmaktadır.

İbn Arabî'de harf sembolizminin analizine tam hakkını verebilmek için onun sembolik metodu ile teoloji dili arasındaki farka işaret edilmelidir. Tanrı'nın zâtının bilinemezliği örneğinden devam edecek olursak, teoloji "Tanrı'nın zâtı bilinemez" hükmünü vermekte ve ötesine geçmemektedir. İbn Arabî'nin harfler sembolizmine gelince, o, aynı hükme katılmakla birlikte bu hüküm ile elif harfinin alfabenin diğer harfleri içindeki belirlenemezliği arasında bir benzerlik kurmaktadır. Şeyh, bu harfin kendi başına

yazıda ve sözde görünmezken diğer harflerde ve harflerle söz konusu iki düzlemde zuhûrundan hareketle, Tanrı'nın zât halinde gayp iken gerek ilâhî sıfatlarındaki ve gerekse bu sıfatların icra alanı olan âlemdeki tecellî ve zuhûru ile bilinebileceği arasında bir benzerlik görmektedir. Böylece günlük hayatında elif harfine ilişkin bu özelliği her an gören okuyucu, fenomenal âlemde hisleri ile algılayamadığı bir gerçekliğe bir şekilde ulaşmış olmaktadır. Bu da İbn Arabî'nin harfler sembolizmine tam bir sembol olma niteliği kazandırmaktadır.

İbn Arabî'nin mistik-sembolik dili teolojik dilden soyutlanmış bir dil değildir. Tabii ki 'teolojik dil' terimi ile bu bağlamda kastedilen kelimcilerin dili değil, kelimcilerin de kendi söylemlerini dayandırdıkları kutsal metinlerin dilidir. Nitekim İbn Arabî harflerin başlangıcı olarak gördüğü 'Rahmân'ın nefesi' idesini bir hadisten almaktadır. Tanrı'ya nispet ettiği daha pek çok sıfat ve fiilin de kökeni bu anlamda dinî metinlerdir. Ancak onu kelimcilerden ayıran karakteristik şudur: Kelamcılar dinî metinlerde var olan temsil ve teşbih rengini tevil enstrümanı ile silikleştirip onları et-kemikten arındırarak kuru iskelet haline çevirirken, İbn Arabî dinî metinlerdeki bu rengi daha da belirginleştirmektedir.

İbn Arabî'nin harf sembolizminin hakikatler üstüne çekilmiş yapay bir örtü olup olmadığı meselesine gelince, sembolizm bahsinde mistik dilin tek işlevinin bilgi vermek olmadığı vurgulanmıştı. Buna göre İbn Arabî'nin harf sembolizmi ile tek amacı Tanrı ve âlemin doğasına ilişkin bilgi vermek değildir. Harf sembolizmi bizim bu iki varlığa ilişkin bilgimize ek bir bilgi katmadığı şeklindeki bir itiraz, bizatihi mistik tecrübeye de yöneltilebilir. Yani bir mistik, mistik tecrübe öncesinde de Tanrı'nın yüce ve güzel olduğunu bilmektedir. Buna göre mistiğin tecrübesi mistiğe epistemolojik anlamda bir katkı sağlamamıştır. Bu iddia yüzeysel olarak doğru gibi görünmekle birlikte, sûfilerin 'ilme'l-yakîn' ve 'hakke'l-yakîn' ayrımı bu görüşün doğru olmadığını göstermektedir. Buna göre mistiğin Tanrı hakkındaki bilgisi mistik tecrübe sonrası nicelikte değilse de nitelikte farklılaştığı gibi, mistiğin kullandığı sembolik dil de kavramsal dilden bilgi verme yönünden değilse bile söz konusu bilgiyi dile getirmede kullanılan sözselsel kalıplar yönünden farklılaşmaktadır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

IŞIK SEMBOLİZMİ

1. IŞIK SEMBOLİZMİNİN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

Bilim adamları yüzyıllardır ışık hakkında araştırma yapmalarına rağmen ışığın mahiyeti üzerindeki gizem örtüsünü kaldıramamışlardır. Modern zamanlarda ışığın doğası hakkında bilim adamları iki farklı açıklama modeli savunurlar. Bu modellerden ilkinde göre ışık, dalgaya benzer bir yapı arzeder; diğerine göre ise ışık, parçacıklardan oluşur. Bir bakıma modern bilim, ışık hakkındaki kararsızlığı devam ettirmede antik ve Ortaçağlarla aynı kaderi paylaşmaktadır.¹

Antik ve Ortaçağlarda ışığın doğası ile ilgili spekülasyonlar, görme sürecinin nasıl gerçekleştiği çerçevesinde gerçekleşmiştir. Örneğin Pythagor görme konusunda, emisyon kuramını savunmuştur. Bu kurama göre nesneler gözü topa tutan parçacıklar çıkarır ve görme, gözün bu parçacıkları yakalaması ile gerçekleşir. Platon, Euclid ve Batlamyus'a göre ise görme, nesnelerden çıkan dışsal ışık ile gözümüzden çıkan içsel ışığın buluşması ile gerçekleşir. Aristoteles seleflerinden farklı bir optik anlayış benimsemiş ve ışığı, “evreni dolduran ve kendisinin ‘pellucid’ (açık veya zâhir) ismini verdiği maddenin hareketi” olarak tanımlamıştır.²

Ünlü matematikçi ve fizikçi İbn el-Heysem (ö. 430/1039) görmenin gözden çıkan ışınlarla gerçekleştiğini savunan ‘gözışın teorisi’ni deneylerle çürütmüştür. İbn el-Heysem’in bu kuramı reddederken dayandığı deliller şunlardır:

1. Karanlıkta göremeyiz. Eğer ışınlar gözden çıksaydı, karanlıkta da görmemiz gerekirdi.
2. Kuvvetli bir ışığa baktığımızda gözlerimiz kamaşır. Eğer ışınlar gözden çıksaydı, gözlerimizin kamaşmaması gerekirdi.

¹ Tekeli, *Bilim Tarihine Giriş*, s. 387–97.

² Tekeli, *Bilim Tarihine Giriş*, s. 110; “Light”, *Encyclopaedia Britannica*, Ed. Warren E. Preece, William Benton Publisher, Chicago 1965, XIII/1105.

3. Karanlık bir odanın tavanına bir delik açtığımızda, sadece o noktayı görürüz. Eğer ışınlar gözümüzden çıksaydı, sadece ışığın girdiği noktayı değil, karanlık odanın her yanını görürdük.

4. Yıldızlara bakar bakmaz onları görürüz. Eğer ışınlar gözümüzden çıksaydı, gözden çıkan ışınlar yıldızlara varıncaya kadar bir süre geçer ve bu yüzden biz yıldızları ışıkları geç görürdük.³

İbn el-Heysem'in gözişin yerine önerdiği kurama göre, görülen nesne ister ışığı kendisi üreten bir cisim olsun isterse ışığı başka bir cisimden alıp yansıtmakla parlayan bir cisim olsun bütün noktalarından her yöne ışınlar gönderir. Bu ışıklardan göze isabet edenler gözde toplanır ve görülen cismin hayâli zihinde belirir.⁴

Gazâlî ve İbn Arabî ise ilerleyen sayfalarda daha ayrıntılı biçimde göreceğimiz gibi görmeyi, gözden ve görülen cisimden çıkan ışınların buluşması ile gerçekleşen bir süreç olarak tasarılar.

Geçmişte ve günümüzde ışığa getirilen tanımlarda paradoksal bir durum söz konusudur. Çünkü ışık, "tanımlanamayacak kadar açık bir hakikat" olarak tanımlanmıştır. Bu önermenin tahlili ister istemez bizi bir kavram olarak 'tanım'ın tanımına götürmektedir. Demek istediğimiz şu ki, bir gerçekliği tanımlamak, o gerçekliği daha basit ve aslî unsurlarına ayırmayı ve sonrasında onları yeniden birleştirmeyi gerektirmektedir. Oysa ışık örneğinde, ışığı tanımlamak için kullanabileceğimiz ışıktan daha basit ve aslî başka bir terim yoktur.⁵ Bu yüzden İshrâkî düşünürler, "Işık kadar tanıma ihtiyacı olmayan başka bir şey yoktur"⁶ demişlerdir.

Bu durumda ışığın tanımında yönelinecek son çare ışığın özelliklerini ve fonksiyonlarını tasvir etmek kalmaktadır. Nitekim Tehânevî (ö. 1158/1745) ışık tarifinde aynı ilkeden yola çıkmıştır: "Işık; Güneş, Ay ve ateşten çıkan ve yeryüzü gibi kesif cisimlerin üzerine gelen keyfiyetin ismidir. Işığın özelliği, görülen şeylerin (mer'ıyyât)

³ Tekeli, *Bilim Tarihine Giriş*, s. 178.

⁴ İsmail Yakıt-Nejdet Durak, *İslâm'da Bilim Tarihi*, Tuğra Matbaası, Isparta 2002, s. 155–6. Muhammad Abdurrahman Khan, "Physics and Minerology" (*A History of Muslim Philosophy*, Ed. M.M. Sharif, A Venture of Low Price Publications, New Delhi 1995 içinde), II/1293; Willy Hartner, "Nûr", M.E.B. İslam Ansiklopedisi, Maârif Basımevi, İstanbul 1960, IX/352.

⁵ "Light", XIII/1104.

⁶ Muhammed A'lâ bin 'Alî et-Tehânevî, *Kitâbu Keşşâfî Istılâhâti'l-Funûn*, Dâru Kahramân li'n-Neşr ve't-Tevzî', İstanbul 1984, II/1394.

kendisi sebebiyle gözükmektedir (zuhûr). Bu yüzden ışık, kendi nefsi ile gözüken ve başkasını gözükmek kılın şey, olarak da tanımlanmıştır.⁷

Bu tanımdaki anahtar terim ‘keyfiyet’ olup, tanımın konusunun muğlaklık ve belirsizlik yönünden son sınırdaki bulunduğuna işaret etmektedir. Yine tanım, ışığın keyfiyetini idrâk için muhatabı yine ışığa yönlendirmektedir. Bu da ışığın kelimelerle tanımlanamayacağı veya böyle bir girişimde bulunulacaksa bile, bu girişimin ışığın dış dünyadaki varlığına göndermede bulunmaktan öte gitmeyeceğini göstermektedir.

Tehânevî’nin ışık tanımının ikinci kısmı İslam düşünürlerinin ışık telakkisinin bir tekrarıdır. Nitekim Cürcânî (ö. 816/1413) de ışığı daha önce benzer bir biçimde tanımlamıştır: “Görenin ilk olarak kendisini idrâk ettiği ve kendisi vasıtası ile diğer görülen şeyleri idrâk ettiği bir keyfiyettir.”⁸

Işığın kendisi tanımlanamadığında, onu nitelikleri ile tanımlama yöntemi de sorunu çözmemektedir. Şöyle ki, zuhûr/görünmek ve izhâr/görünür kılmak ışığın biricik özelliği ise, ışığın bu fonksiyonel tanımı görme duyusu olmayan kişiler için bir anlam ifade etmeyecektir. Işık için avâmın, havâssın ve havâssu’l-havassın yanında olmak üzere üç anlam belirleyen Gazâlî, ışığı zuhûr ile özdeşleştiren tanım girişimini ışığın avâmın yanındaki anlamı kategorisine dâhil eder ve bu tanımı sübjektiflikle malûl olmakla nitelendirir.

Işık, gözükmeye işaret eder. Gözükmek ise izâfî bir durumdur. Şöyle ki, bir şey bir kimseye gözükmek ama bir başkasından gizlenir. Böylece bir bakımdan gözükmüş diğer bir bakımdan gizlenmiş olur. Gözükmeksinin izafeti algılardır. Algıların en güçlüsü ve önde geleni avâma göre duyu organlarıdır. Bunlar içinde de en baştan gelen duyu, görme duyusudur... Işığın sırrı ve rûhu algıya gözükmek olmuş, böylece algı ışığın varlığına ve gören gözün ışığın varlığına bağlı olmuştur. Çünkü ışık, gözüken ve gözükmek kılın olup, körler için hiçbir ışık gözüken ve gözükmek kılın değildir.⁹

Bizim ‘ışık’ olarak kullandığımız isim karşılığında Arapça’da iki kelime vardır. Bunlar ‘nûr’ ve ‘diyâ’dır. Bu iki kelime arasında birincisinin ışığın kaynağı kendisi olmayan ve başka bir kaynaktan ışık alan cismin ışığı, ikincisinin ise ışığını kendisi üreten bir cismin ışığı olduğu ileri sürülmüştür. Bu iddiaya dayanak olarak Yûnus Sûresi’nin beşinci ayetinde geçen “O ki Güneş’i bir ziyâ (ışık) ve Ay’ı da bir nûr (aydınlık) kıldı”

⁷ Tehânevî, *Keşşâf*, II/1394.

⁸ ‘Alî bin Muhammed el-Cürcânî, *Kitâbu’t-Ta’rifât*, yer ve tarih yok, s. 246.

⁹ Gazâlî, “Mişkâtü’l-Envâr”, s. 270.

cümlesi getirilmektedir. Ne var ki, klasik Arapça sözlüklerde ziyâ-nûr ayrımını destekleyecek herhangi bir delile rastlayamadık. Aksine İbn Manzûr (ö. 711/1311) bu iki kelimeyi eşanlamlı olarak kullanır.¹⁰ İbn Arabî bu kelimelerden ziyâyı bağlama göre ışığın kendisi, nûru ise ışığın bir eseri olarak ortaya çıkan aydınlık anlamında kullanır.

Işığın mahiyeti ve tanımı hakkında bu genel girişten sonra, ışığın din ve felsefedeki yerinden bahsetmek istiyoruz. İnsanlar; âlemi, içinde yaşadıkları toplumu ve değerler sistemini, kısaca bütün varlık algılarını ikili karşıtlıklar üzerine kurmuşlardır; erkek-kadın, sağ-sol, gündüz-gece vb. Bu karşıtlıklar kimi zaman dört başı mamur metafizik, ahlâkî ve başka türden sembolik ikiliklere evrilmiştir; ruh-madde, ruh-beden, iyi-kötü vb. Beşerî tecrübe içinde en çok göze batan ve evrensel karşıtlıklardan birisi ışık-karanlık karşıtlığıdır.

Pek çok kozmoloji yaratılışı, karanlıktan ışığın, Güneş'in veya bir başka ışık kaynağının zuhûru ile başlatır. Buna mukabil, pek çok mitoloji âlemin sonunu her tarafı kaplayan karanlığa ışığın gömülüğü olarak tasvir eder. Diğer yandan ışık hayatın, mutluluğun, refahın ve daha geniş anlamda mükemmel varlığın sembolüdür. Yine ışık, ölümsüzlüğün sembolü olarak da görülmüştür. Karanlık ise karmaşa, ölüm ve yeraltı dünyası ile ilişkilendirilmiştir.¹¹

Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'daki ışık sembolizminin fikrî ve ahlâkî anlamlar kazanmasında Grek felsefesinin büyük bir rolü vardır. Işık kaynağı olarak Güneş, dünyanın kozmik sebebini temsil eder. Yine ışık hikmeti temsil eder. Çünkü nesneler ancak ışık ile vuzûha kavuşur. Platon'a göre manevî âlemden nefsi aydınlatan iyilik ideası, his âleminde Güneş'inkine benzer bir yer işgal eder.¹²

Sâbîlik'in kutsal kitabı olan *Ginza*'da 'hayat' olarak isimlendirilen Yüce Hakikat, 'Işık Kralı' olarak tavsif edilir. Bu dinin en başta gelen karakteristiği, teolojisinin ışık ve karanlık düalizmi üzerine kurulmuş olmasıdır. Bu iki ilke birbiriyle sonsuz bir rekabete tutuşmuştur. Buna göre bir tarafta varlığı, aydınlığı, hayatı ve verimliliği temsil eden Işık Âlemi (Alma d Nhura), diğer yanda yokluğu, kötülüğü ve kuraklığı temsil eden Karanlık

¹⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, I/112; V/240; Ebû'l-Huseyn Ahmed bin Fâris bin Zekerîyyâ, *Mu'cemu Makâyisi'l-Luğa*, Ed. Abdusselâm Muhammed Hârûn, Dâru Cîl, Beyrut tsz., III/375–6.

¹¹ R.J. Zwi Werblowsky, "Light and Darknes", *The Encyclopedia of Religion*, Ed. Mircea Eliade, MacMillan Publishing Company, New York 1987, VIII/547.

¹² Werblowsky, "Light and Darknes", VIII/548.

Âlemi (Alma d Hşuka) yer alır. Bu iki ilkenin kaynakları da farklıdır. Birincisi hayat prensibinden neş’et ederken, ikincisi kara sudan veya kaostan neş’et etmiştir.¹³

Işık ve karanlık ilkeleri arasında iki tür ilişki bulunmaktadır. İlk olarak bunlar arasında bitmek tükenmek bilmeyen bir rekabet ve düşmanlık vardır. Diğer yandan bu iki ilkedan her biri var olabilmek için bir diğerine muhtaçtır. Buna göre bu iki ilke arasında karşılıklı bağımlılık ilişkisi vardır.¹⁴

Sâbiîler dünya ve insanın varlığa gelişini ışık ve karanlık ilkesinin etkileşimine dayandırır. Sâbiî ilahiyatına göre, evren ve insan kendilerinde hem iyiliği hem de kötülüğü ihtiva ederler. Bu yüzden bunların yaratılışının mutlak iyiliği temsil eden Işık Kral’ına nispeti mümkün değildir. Öte yandan Karanlık Krallığı hayat ilkesine sahip olmadığından âlemi ve insanı yaratamaz. Bu problemi aşmak için Sâbiî teolojisi, aslen Işık Krallığı’na mensup olan ama kerhen veya hataen Karanlık Krallığı’na düşen bir yaratıcı ilke olarak ‘Demiurg’ tasavvurunu geliştirmiştir. Bu ilke bir yandan Işık Krallığı’na mensup olmakla hayat ilkesine sahiptir, diğer yandan Karanlık Krallığı’na düşmekle kötülük ve karanlık unsurlarına sahiptir. Bu iki özelliği nefsinde cem etmekle Demiurg, insan ve âlemin yaratılmasında aracılık fonksiyonu görmüştür.¹⁵

Sabiî dinî literatüründe Arapça’daki ‘melek’ kelimesine morfolojik ve semantik yönden yakınlık arzeden ‘malka’ (ç. malkia), melek anlamına geldiği gibi daha çok ‘kral’ ve ‘başkan’ anlamında kullanılır. Bu terimle Işık Âlemi’ne ait iyi ruhlara işaret edilir. Bunlar ilâhî-ışık varlıklardır. Buna göre Sâbiî anjelolojisinde melekler, ışıktan varlıklar olarak görülmüştür.¹⁶

Işık-karanlık karşıtlığı İslam öncesi İran dinî geleneğinin teoloji ve felsefesinde merkezi bir yere sahiptir. Eski İran dinî geleneğindeki düalizm ahlâkî endişelerden kaynaklanmıştır. İyilik ve kötülüğün metafizik temeli araştırılmış ve sonrasında bu ikisinin aynı kaynaktan çıkmış olamayacağı sonucuna varılmıştır. Bu durumda iyilik ve kötülük için iki ayrı ilâhî kaynak belirlenmiştir. Işık veya aydınlık ile sembolize edilen iyilik

¹³ Şinasi Tekin, *Sâbiîler: Son Gnostikler*, Ankara 1995, s. 67–8.

¹⁴ Tekin, *Sâbiîler*, s. 69.

¹⁵ Tekin, *Sâbiîler*, s. 80.

¹⁶ Şinasi Tekin, *Mitoloji ile İnanç Arasında (Ortadoğu Dinsel Gelenekleri Üzerine Yazılar)*, Etüt Yayınları, Samsun 1998, s. 115.

tanrısına Farsça ‘Yezdan’, karanlık ile sembolize edilen kötülük tanrısına da ‘Ehrimen’ ismi verilmiştir.¹⁷

Eski İran dinî geleneğinde ışık ve karanlık arasında iki farklı ilişki biçimi tasavvur edilmiştir. Bunlardan ilki Kiyomresçilik ve Zürvanilik fırkaları tarafından temsil edilmektedir. Bu iki fırkaya göre ışık ve karanlık arasındaki ilişki tamamen ihtilaf ve mücadeleye dayanır. Zerdüştilik ve Deysanilik fırkaları da ışık ve zulmet arasındaki ilişkiyi bir gerilim ilişkisi olarak tasarlamakla birlikte, varlığın başlangıcını bu iki ilkenin karışımına dayandırır. Bu yüzden genelde bütün varlıklar ve özelde insan, iyilik/ışık ve kötülükten/karanlıktan mürekkebirdir. Bunun doğal bir sonucu olarak, âlemde ve insanda, bu iki ilkenin mücadelesi iyilik galip gelinceye kadar devam edecektir.¹⁸

Öte yandan bu mücadele Platoncu ve Gnostik düşünceden farklı olarak ruhla madde arasında değil, iyilikle kötülük arasındadır. Madde de iyilik tanrısı tarafından yaratılmış olup aydınlık âlemine aittir. Dahası madde âlemi veya şehâdet âlemi (getik), manevî âlemi (azyarih) korumak, beslemek ve gözetmek için yaratılmıştır. Bu yüzden Mazdeik düalizm, Platoncu ve İrfancı düalizmden madde ve kevnin varoluşun süflî mertebesi olmaması yönünden ayrılmaktadır. Aksine madde, bir anlamda ruhun en kâmil yönünü temsil etmektedir.¹⁹

Yahudî teolojisinde de ışık merkezi bir yere sahiptir. Nitekim Tevrat’taki yaratılış kıssasında Tanrı, âlemi yaratışına ışığı yaratmakla başlamış ve bunu Güneş’in ve diğer gök cisimlerinin yaratılışı izlemiştir: “Allah dedi: “Işık olsun” ve ışık oldu. Allah ışığın iyi olduğunu gördü ve onu karanlıktan ayırdı.”²⁰ Yine yaratılışa ilişkin Tevrat’taki kıssalar ışığın karanlıktan, gündüzün de geceden ayrıldığını bildirir.²¹

İlk dönem Hıristiyanlığı hem Kitab-ı Mukaddes’teki ışık sembolizminin hem de çağdaşı olan dinî ve felsefî Helenistik ışık sembolizminin mirasçısı olmuştur. Hz. İsa

¹⁷ Ali Sami en-Neşşâr, *İslâm’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çevr. Osman Tunç, İnsan Yayınları, İstanbul 1999, I/259.

¹⁸ Neşşâr, *İslâm’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, I/260–6. Geniş bilgi için bkz. Ebû’l-Feth Muhammed bin Abdilkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, Ed. Ahmed Fehmî Muhammed, Dâru’l-Kutub el-‘İlmiyye, Beyrut 1992, II/269.

¹⁹ Seyyed Hossein Nasr, “Pre-Islamic Iranian Thought” (*A History of Muslim Philosophy*, Ed. M.M. Sharif, A Venture of Low Price Publications, New Delhi 1995 içinde), I/67–8; Werblowsky, “Light and Darknes”, VIII/548.

²⁰ Kitab-ı Mukaddes, Yaratılış: I/3–5.

²¹ Michael Welker, “Creation, God, and Human Nature in Christianity” (*The Concept of God, the Origin of the World, and the Image of the Human in the World Religions*, Ed. Peter Koslowski, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2001 içinde), s. 82.

Mesih ‘Adaletin Güneşi’ (sol iustitiae) olarak isimlendirilmiş ve bu yüzden Hz. İsa’nın doğum günü pagan Romen bayramı olan ‘Yenilmez Güneş’ festivaline denk gelen tarihte kutlanır olmuştur. Yine Hz. İsa, Yeni Ahid’de ‘Âlemin Işığı’ olarak isimlendirilmiştir.²²

Işık fenomeninin Hristiyanlık’ta felsefî bir renge bürünmesi, Hristiyan gnostikler elinde gerçekleşmiştir. İbn Nedim, Hristiyan gnostikler bahsinde ‘Markiyom’ adlı bir fırkadan söz eder. Bu fırkanın mensupları, evrenin varlığını iki kadim ilke olarak gördükleri ışık ve karanlığa dayandırır. Yine onlar bu iki ilkeyi birleştiren üçüncü bir ara-ilke tasarlamışlardır. Bu ara-ilke sayesinde birbirine zıt olan aydınlık ve karanlık birleşmiş ve bu birleşmeden bütün varlıklar sudûr etmiştir.²³ Bu Hristiyan mezhebinin varlık tasarımı karanlık-aydınlık etkileşimi, Sâbîîliğin ve İran dinlerinin Zerdüştilik ve Deysanilik kollarının düalist sistemine benzemektedir.

Işık sembolü pek çok dinî ve felsefî gelenekte bilinen ve kullanılan bir tema olmakla birlikte, onun en sistemli ve tam biçimini Yeni-Platoncu felsefede görmekteyiz. Yeni-Platoncu felsefenin kurucusu olarak kabul edilen Plotinus ışık sembolizmini sudûr nazariyesini açıklamada kullanır.

Plotinus felsefesinin prensiplerine literal olarak ‘cevher’ veya ‘uknum’ anlamına gelen ‘hipostas’ ismini verir. Plotinus Bir, Akıl ve Nefis olmak üzere üç hipostas öngörür. Birinci hipostas Bir’dir. Bir, kendi kendisinin nedeni olan basit bir varlıktır. Plotinus Bir’e hiçbir nitelik yüklemeyiz ve onu en mutlak haliyle tutmak ister. Dolayısıyla Bir’in ne olduğundan değil, ancak ne olmadığından bahsedilebilir.²⁴

Kendisine hiçbir sıfat nispet edilemeyen ve hatta ‘oluş’ isminin bile hakkında kullanılamayacak kadar aşkın ve mutlak olan Bir ile çokluk âlemi arasındaki ilişki nasıl olacaktır? Biz biliyoruz ki Plotinus’un Bir’i, Yahudîlik, Hristiyanlık ve İslam’ın Tanrı anlayışı gibi yoktan yaratıcı bir Tanrı değildir. Bu sistemde Aristoteles’in sûreti kabul edecek ezeli bir maddesi de yoktur. Plotinus bu problemi çözmek için sudûr nazariyesine başvurmaktadır.²⁵

²² Werblowsky, “Light and Darknes”, VIII/549; Aydın, *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*, s. 319.

²³ Neşşar, *İslâm’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, I/258.

²⁴ Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Düşüncesi*, Rıza Coşkun Matbaası, İstanbul 1946, s. 646; Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1993, s. 113–4.

²⁵ Harris, *Neoplatonism and Islamic Thought*, s. 53.

Ne var ki sudûr veya emanasyon, literal olarak alındığında bir şeyin bir başka şeyden çıkışını vehmettirir ve bunu Plotinus'un kabul etmeyeceği açıktır. Plotinus sudûr eden ve kendisinden sudûr edilen kaynak arasındaki ilişkiyi izah etmek için duyu tecrübesinden pek çok misâl ödünç almıştır. Ancak bu misâllerin kullanımında aklî gerçekliğin hissî gerçekliğe karışma ihtimali bulunduğundan, kullanılacak misâllerin dikkatli bir tavsife ihtiyacı vardır. Bir başka deyişle, misâlin his tecrübesini çağrıştıracak yönleri ayıklanmalıdır. Plotinus bu karışmayı önleyecek misâlleri bulmada ve kullanmada oldukça başarılıdır.²⁶ Filozofun bu süreci açıklamakta kullandığı en gözde metaforları, Güneş-ışık, ateş-ısı ve kokulu bir nesne-kokudur.²⁷

Plotinus'un ontolojisindeki ilk hipostas olan Bir'den Akıl'ın ve Akıl'dan Nefis'in sudûru oldukça karmaşık ve müphem bir süreçtir. Hatta Alfred Weber, bu süreci Bir'in kendisi kadar kapalı ve anlaşılmaz olarak niteler.²⁸ Weber'in bu değerlendirmesine kısmen katılmakla birlikte, Plotinus'un Bir'den Akıl'ın sudûruna ilişkin tasarımının bütünüyle anlaşılmaz olduğu hükmünü paylaşmıyoruz.²⁹

Plotinus sudûr sürecini birkaç aşamada izah eder. İlk olarak Akıl'ın Bir'den çıkışı Bir'in kendi kendisini görmesine benzetilmektedir. Bu görüşün anlaşılabilmesi için insan zihninin kendi içindeki düşünceleri 'görmesine' gönderme yapılmaktadır. Bu aklî veya zihinsel görmede 'ışık' gibi hissedilir âlemde görmek için varlığı zorunlu olan bir araca ihtiyaç yoktur. Çünkü zihnimiz, bu durumda, hem gören özne ve görülen nesne hem de kendisi sayesinde görülen ışıktır.

Plotinus bu analojiyi daha da anlaşılır kılmak için kendi zamanının hâkim optik anlayışına müracaat eder: Görmenin gerçekleşmesi için gözden çıkan ışıqla görülecek cisimden çıkan ışığın birleşmesi gerekmektedir. Bu da sonuç olarak gören ile görülenin birliğini doğurmaktadır. Akıl ise Bir'in onun vasıtası ile kendisini gördüğü bir ışıktır. Fakat bu ışık Bir'den ayrı ve başka bir ışık değildir. Nitekim Güneş'in görülmesi için sebep yine Güneş'in kendisidir.³⁰

²⁶ Schroeder, *Form and Transformation*, s. 24.

²⁷ Plotinus, *Enneads*, s. 354.

²⁸ Weber, *Felsefe Tarihi*, s. 114.

²⁹ Örneğin Mehmet Ali Aynî bu teoriyi eserinde çok açık ve veciz biçimde özetlemiştir. Bkz. Aynî, *Tasavvuf Tarihi*, s. 178.

³⁰ Plotinus, *Enneads*, s. 378, 399; Bertrand Russell, *History of Western Philosophy*, Routledge, London 1996, s. 293-4.

İslam geleneğinde ışık sembolizmi çok önemli bir yer tutar. Herşeyden önce Kur’ân-ı Kerîm’deki bir sûrenin adı ışık anlamına gelen ‘Nûr’dur. Ayrıca bu sûrede Allah Kendisini ‘göklerin ve yerin ışığı’ olarak isimlendirir. Bu âyetin meâlinin tam metni şöyledir:

Allah göklerin ve yerin ışığıdır. O’nun ışığı, içinde lâmba bulunan bir kandile benzer. Lâmba, cam içerisindedir. Camsa sanki inciden bir yıldız. O, doğuya ve batıya mensup olmayan mübârek bir zeytin ağacından yakılır. Öyle mübârek bir ağaç ki, neredeyse yağına ateş değmese de ışık verecek. Işığı da parıl parıl. Allah dilediği kimseyi ışığına iletir. Allah insanlara misâller verir. Allah, her şeyi bilir.³¹

Allah’ı ‘göklerin ve yerin ışığı’ olarak tavsif eden bu âyet, genel olarak Allah’ın insanlara gönderdiği peygamberler ve kitaplar olarak anlaşılmıştır. Bu anlayışa göre ışık, ilâhî mesajla özdeştir. Diğer yandan Allah, Dünya’yı, Güneş ve diğer yıldızlarla aydınlatmaktadır. Bu ikinci yoruma göre Allah, göklerin ve yerin fiziksel aydınlatıcısıdır.³²

Fahreddîn Râzî (ö. 606/1209) bu âyetin yorumuna, hakikî anlamda Allah’ın ışık olmasının mümkün olmadığını söyleyerek başlar ve bu iddiasını desteklemek için pek çok aklî delil sunar. Yine o, Maniheistler’in Tanrı’nın ışık olduğuna ilişkin iddialarının asılsız olduğu hükmüne varır. Râzî’ye göre Allah’ın göklerin ve yerin ışığı oluşu, insanları hidayete ulaştırmak için kitaplar ve özelde Kur’ân-ı Kerîm’i göndermesidir. Yine âyetteki ışık ile kastedilen Allah’ın dünyayı Güneş ile aydınlatmasıdır.³³

Fakat ilginçtir ki, Râzî Maniheistlerin ışık ontolojisini reddettikten hemen sonra, Gazâlî’nin bu âyetin tefsirine dair *Miškâtu’l-Envâr* adlı bir risâle yazdığını zikreder ve bu eserdeki fikirleri özetler. Böylece Râzî birkaç satır önce söyledikleri ile çelişkiye düşer.³⁴ Gazâlî’nin bu eserini ilerleyen sayfalarda daha ayrıntılı inceleyeceğimiz için Râzî’nin özetine burada yer vermiyoruz.

Muhammed Hamdi Yazır (ö. 1942) bu âyetin tefsiri hakkında yaygın görüşü naklettikten sonra, sûfîlerin ve İshrâkîler’in söz konusu âyeti kendi doktrinlerine dayanak edindiklerini ifade eder. Yazır daha sonra Gazâlî’nin bu âyetin tefsirine ilişkin *Miškâtu’l-Envâr* adlı bir risâle kaleme aldığını söyler ve eseri özetler. Ancak o, Râzî’den farklı olarak

³¹ Nûr Sûresi, 24: 35.

³² ‘Îmâduddîn Ebû’l-Fidâ’ İsmâîl bin Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘Azîm*, Dâru’l-Fayhâ’, Şam 1994, III/387.

³³ Fahrüddîn er-Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, Kahire tsz., XXIII/223–4.

³⁴ Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, XXIII/224 vd.

Gazâlî'nin yorumlarını 'nurlu ve hoş' bulmakla birlikte, Allah'ın ışık değil, ışığın kaynağı olduğunu söyleyerek Gazâlî'den ayrılır.³⁵

Yazır bu ayrımı yaparken Tanrı'nın ışık olması ile ışık kaynağı olması arasındaki farkın nerelere vardığının bütünüyle farkındadır. Tanrı'nın bizatihi ışık olması durumunda âyet, daha sonra İbn Arabî'nin tecellî öğretisini desteklemekte ve açıklamakta kullanacağı bir enstrümana dönüşecektir. Oysa âyet Allah'ın evrenin ve içinde yaşayan canlıların fiziksel ve epistemolojik anlamda ışık kaynağı olduğu şeklinde alındığında, İslam'ın Kur'ân'daki yaratma telakkisi zedelenmemiş olacaktır.

İslam düşünce geleneğinde ışık nazariyesinin formülasyonu Ebû Hâmid Gazâlî'nin elinde gerçekleşmiştir. Gazâlî, Nûr Sûresi'nin otuz beşinci âyeti ile ilgili olarak bir arkadaşının veya öğrencisinin kendisinden açıklama yapması isteği üzerine *Mişkâtü'l-Envâr* adlı risâlesini kaleme aldığını söyler.³⁶ Gazâlî'nin bu risâlesindeki fikirleri İshrâkîlik ekolünün kurucusu Şihâbeddin Sühreverdî'yi³⁷ (ö. 587/1191) ve İbn Arabî'yi derinden etkilemiştir.

Gazâlî'nin ışık spekülasyonunu optik-epistemik ve ontolojik olmak üzere ikiye ayırabiliriz. Gazâlî tartışmasına 'ışık' (nûr) teriminin tanımı ile başlar. O, bu terime ilişkin olarak avâmın, havâssın ve havâssu'l-havâssın yanında olmak üzere üç anlam belirler. Işığın avâm yanındaki anlamı zuhûr, yani görünmektir. Fakat bir şey bir kimseye görünürken, bir başkasına gizli kalabilir. Bu durumda ışığın görünmeye veya idrâke dayalı tanımı, eksik veya en azından görelî bir tanımdır.³⁸

Gazâlî görme algısı söz konusu olduğunda cisimlerin üçe ayrıldığını söyler. Bunlar karanlık cisimler gibi kendisi görülmeyen şeyler; yıldızlar ve tutuşmamış ateş gibi parlak cisimler olup kendisi görülen ama kendisi vasıtası ile başkasının görülmeyen şeyler; son olarak Güneş, Ay, tutuşmuş ateş ve kandil gibi kendileri vasıtası ile başkasının görüldüğü şeyler.³⁹

³⁵ Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili: Yeni Meallî Türkçe Tefsir*, Matbaai Ebüzziya, İstanbul 1936, IV/3521.

³⁶ Gazâlî, "Mişkât", s. 269.

³⁷ Seyyed Hossein Nasr, "Şihâb al-Dîn Suhrawardî Maqtûl" (*A History of Muslim Philosophy*, Ed. M.M. Sharif, A Venture of Low Price Publications, New Delhi 1995 içinde), I/375.

³⁸ Gazâlî, "Mişkât", s. 270.

³⁹ Gazâlî, "Mişkât", s. 270.

Gazâlî ‘ışık’ teriminin bu üç şey hakkında bir isim olarak kullanılmasına ek olarak, ışığın bu parlak şeylerden çıkan ve kesif şeylerin dış yüzeylerine isabet eden keyfiyet hakkında da kullanıldığını söyler. Dolayısıyla ‘ışık’ denilince, kendisi görülen ve kendisi vasıtasıyla başka şeylerin görüldüğü ‘hakikat’ anlaşılır.⁴⁰

Gazâlî bu girizgâhtan sonra ışığın sırrının ve espirisinin görünmek/idrâke-zuhûretmek olduğunu söyler. Ne var ki idrâk için ışık tek başına yeterli değildir. Aksine ışığa ek olarak bir de görme duyusuna, yani gözün varlığına ihtiyaç vardır. Şöyle ki, ışık görünen ve görünür kılan olmakla birlikte görme engelli kimseler söz konusu olduğunda ışık için bu iki nitelik hükümsüzdür. Böylece göz, idrâk temelli zuhûr –yani ışık- tanımında ışığa eşdeğer olmuş, hatta bir yönden ışığı geride bırakmıştır. Çünkü ışık ne kendisi idrâk eder ne de kendisi vasıtası ile başkası idrâk edilir; idrâk ışık vasıtası ile değil, ışığın yanında gerçekleşir.⁴¹ Oysa göz, idrâk eder.⁴² Bu noktaya kadar süregelen ışıkla ilgili spekülasyon, ışığın avâm yanındaki anlamı ile ilgilidir.

Gazâlî tartışmasını bu noktadan itibaren bir adım daha ileri götürür. O, görme işleminde fiziksel gözden rûha bir sıçrayış yapar. O, bu hakikate ‘rûh’, ‘kalp gözü’, ‘akıl’ veya ‘insânî nefis’ terimleri ile işaret edildiğini, ancak bunların nominal farklılıklar olup bütün bu terimlerle kastedilenin özde bir olduğunu, bu özün de bir kimseyi bebekten, hayvanlardan ve deliden ayıran hakikat olduğunu belirtir. Ancak Gazâlî bu hakikatin isimlendirilmesinde tercihini son tahlilde ‘akıl’ yönünde kullanır.⁴³

Gazâlî, ‘ışık’ ismini almaya aklın gözden daha layık olduğunu, çünkü gözün başkasını idrâk etmekle birlikte, kendi kendisini idrâk edemediğini, oysa aklın başkasını idrâk edebildiği gibi kendi kendisini de idrâk edebildiğini belirtir. Gazâlî bu birincisi olmak üzere, aklın göze üstün geldiği yedi durum sıralar. O, açıkça belirtmese de, akıl dolayimli ışık tartışması ışığın havâs yanındaki anlamı ile ilgilidir.⁴⁴

Gazâlî aklın gören (mubşir) olmakla birlikte, bütün görülen şeylerin aynı mertebede olmadığını belirtir. Örneğin bazı zarûrî bilgiler vardır ki, akıl onları hemen kavrar. Gazâlî bu türden bilgilere örnek olarak bir şeyin hem kadîm hem de hâdis olamayacağı, hem var

⁴⁰ Gazâlî, “Mişkât”, s. 270.

⁴¹ Sebepler konusunda İbn Arabî de benzer düşünmektedir. Bkz. İbn Arabî, *Mevâki*, s. 84.

⁴² Gazâlî, “Mişkât”, s. 270–1.

⁴³ Gazâlî, “Mişkât”, s. 271.

⁴⁴ Gazâlî, “Mişkât”, s. 271–3.

hem de yok olamayacağı gibi mantıktaki çelişmezlik ilkesini; siyahın varlığının rengin varlığını zorunlu kılacağı ama aksinin geçerli olmadığı gibi genellik-özellik ilkesini zikreder. Daha sonra düşünürümüz, aklın bazı bilgilere yakınlık kesbedemeyeceğini, işte böylesi anlarda akla yol gösterecek hakîm kişilerin sözlerine ihtiyaç olduğunu, hikmet ışığının parlaması ile potansiyel görme halinin bilfiil görmeye dönüşeceğini belirtir.

Gazâlî sonrasında Tanrı kelâmının en büyük hikmet olduğunu ifade eder.⁴⁵ Binaenaleyh vahiy elçisi olan Rûhu'l-Kuds, 'ışık' ismini almaya en layık kişidir. Çünkü onda ışığın hakikatının üç rûknü olan kendini idrâk etmek, başkasını idrâk etmek ve kendisi vasıtası ile başkasının idrâk edilmesi toplanmıştır. Aynı nokta-i nazardan bakıldığında, Hz. Muhammed'in 'ıştan kandil' (es-sirâcu'l-munîr) olarak isimlendirilmesinin gerekçesi anlaşılmış olur. Ancak hem Cebrâil'in hem de Hz. Peygamber'in ışığının kaynağı nihaî emirde Allah Teâlâ'dır.⁴⁶ Bu da Gazâlî'nin ışığın havâssu'l-havâssın yanındaki anlamıdır.

Gazâlî ışığı epistemolojik bakış açısından tartıştıktan sonra, ışığın ontolojik delâletlerine geçer. Gazâlî, ışığı bu bağlamda varoluş ile özdeşleştirir. Işık, zuhûr demek olduğuna göre, görünen şey vardır; görünmeyen 'şey' ise yoktur. Fakat Gazâlî 'görünmek' veya 'idrâke zuhûr etmek' fenomenlerini ikiye ayırır: Bir şey kendi kendisine görünebilir ama başkasına görünmeyebilir. Buna Gazâlî özel bir terim atamasa da biz ona 'var-yok' diyebiliriz. Bir de ne kendine ne de başkasına görünmeyen 'şey' vardır ki, ona da 'yok-yok' ismini vermek istiyoruz. Birinci kategoriye giren mefhûm mümkün, ikincisi ise muhâle tekâbülmektedir.⁴⁷

Mümkün, zâhir olabilmesi için, yani tam olarak var olabilmesi için bir zâhir kılıcı ışığa, varlık-vericiye muhtaçtır. Bu varlık-verici ise Tanrı'dır. Varlıkların başkalarına zuhûr etmeleri anlamındaki varoluşlarının kaynağı Tanrı olduğundan, varlıkların varoluşları kendi zâtlarından değil bir başkasındandır. Tanrı dışındaki bütün varlıkların varoluşları iğreti olduğundan, varoluştaki Allah'tan başkası yoktur (leyse fi'l-vucûdi illâ Allâh).⁴⁸

⁴⁵ Gazâlî, "Mişkât", s. 273.

⁴⁶ Gazâlî, "Mişkât", s. 274-5.

⁴⁷ Gazâlî, "Mişkât", s. 275-6.

⁴⁸ Gazâlî, "Mişkât", s. 276.

Gazâlî'nin ışık epistemolojisi ile Plotinus'un sudûr nazariyesi arasında çok yakın bir benzerlik vardır. Nitekim Plotinus da sudûru ışık sembolizmi ile açıklamış, ışıḡı da görme ile özdeşleştirmişti. Ancak o bu görmeyi fiziksel bir görmeden ziyade, Bir'in kendi kendisini görmesi olarak tasarlamıştı. Epistemolojik düzlemde Gazâlî de ışıḡı zuhûr ile özdeşleştirmiş; aklın 'ışık' olarak isimlendirilmeye, kendisini ve başkasını görmekle sadece başkasını gören gözden daha layık olduğunu söylemiştir. Bu noktaya kadar Plotinus ile paralel bir çizgi seyreden Gazâlî, bir Müslüman olarak başkalarını da aydınlatan üçüncü bir öḡe olarak vahyi gündeme getirmiş ve Plotinus'tan ayrılmıştır.⁴⁹

Gazâlî'nin ışığa ilişkin ontolojik şeması İbn Arabî'ye üzerinde yaratma düşüncesini yükselteceḡi bir temel sunmuştur. Gazâlî kendi nefesine görünen ve başkasınca görülmeyen (mümkün) ile ne kendisine ne de başkasına görünen (muḥâl) ayrımı yapmış, buna göre Tanrı'nın yaratması da başkasına görünmeyen mümkünlere ışık tutarak görünür kılmaktan ibaret olmuştur. Dolayısıyla Tanrı'nın yaratma eylemi yoktan yaratmak deḡil, Gazâlî'nin deyimini ile 'kendine görünen ama başkasına görünmeyen' hakikatlerin veya İbn Arabî'nin deyimini ile 'yoklukta sâbit olan şeylerin' (a'yân-ı sâbite) başkasına da görünür kılınmasıdır.

Işık nazariyesinin İslam düşünce geleneḡindeki bir diḡer yansımasını İşrâkî ekolde görüyoruz. Işık nazariyesi bu felsefeye adını verecek kadar özdeşleşmiştir. Nitekim 'işrâk' kelimesinin sözlük anlamı Güneş'in doğması ve ışığının parlamasıdır. Diḡer yandan bu felsefenin türeyiş gerekçesinin ışıkla hiçbir ilgisi olmayıp, 'işrâk' ile aynı kökenden türeyen 'meşrîk' (Doḡu) ile ilgili olduḡu iddia edilmiştir.⁵⁰ Fakat Sühreverdî'nin sistemleştirdiḡi bu felsefenin ontolojisinin tamamen ışık sembolizmi ile örülmüş olması bize göre bu iddiayı geçersiz kılmaktadır.

Bir felsefî ekol olarak İşrâkîlik genelde Aristoculuḡa ve özelde Meşşâîliğe yönelik ikinci bir tepki olarak algılanmaktadır. Bu felsefenin kökleri Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ'ya (ö. 428/1037) kadar uzanır. 'İşrâk' kavramını ilk ortaya atanın Fârâbî olduḡu haber verilmektedir.⁵¹ Fârâbî kendi felsefî çalışmalarının çoḡunun nihâi emirde Grek felsefesinin

⁴⁹ Annemarie Schimmel Gazâlî'nin bu eseri sebebiyle olsa gerek, "Ilımlı Sünni tasavvufun aktıḡı ana yatak, Gazâlî tarafından sistemleştirilmiştir; ancak onun eserleri, amansız biçimde mücadele ettiḡi İslam teozofisinin yataḡında olgunlaşacak olan düşünceler içerir" ifadelerini kullanır. Bkz. Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, s. 256.

⁵⁰ Nasr, "Suhrawardî Maqtûl", s. 378.

⁵¹ Mehmet Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1988, s. 120.

tanıtımından başka bir şey olmadığını farkındaydı. Bu yüzden o, Batı Felsefesi olarak gördüğü Grek felsefesinden ayrı olarak gerçek bir Doğu Felsefesi veya İslam Felsefesi inşa etmenin gerekliliğine inanmıştı. Fârâbî'nin bu projesinin gerisindeki bir diğer âmil ise, kendisinde saf aklî felsefenin yetersiz olduğuna dair bir kanaatin oluşmasıydı. Fârâbî tasarladığı bu felsefeyi doğuş, aydınlanma, ışık ve parlama anlamlarına gelen 'ışrâk' sözcüğü ile ifade etmişti.⁵²

Fârâbî'den sonra İbn Sînâ bu felsefenin daha pürüzsüz ve sistemli bir formülasyonunu ortaya koymuştur. O, *Şifâ* adlı eserinin Mantık bölümüne girişte, bu eseri yazış amacının sadece eski filozofların fikirlerini özetlemek ve açıklamak olduğunu, bu yüzden kendisinin savunduğu fikirlerin tespitinde bu eserin bir ölçü olamayacağını ifade eder. Yine o, kendi felsefî görüşlerinin *Felsefetu'l-Meşrık* adlı eserinde görülebileceğini haber verir. Ancak İbn Sînâ'nın bu isimde bir kitabı bize ulaşmadığı gibi, onun böyle bir kitap yazıp yazmadığı dahi tartışmalıdır.⁵³ Macit Fahri İbn Sînâ'nın bu sözlerinden hareketle onun Meşşâî gelenekten ayrıldığı iddiasını abartılı bulmakta ve onun *el-İşârât ve't-Tenbîhât* gibi olgunluk dönemine ait fikirlerini ihtiva eden eserindeki söylem ile genel Meşşâî çizgi arasındaki farklılığı terminolojik bir farklılık olarak nitelendirmektedir.⁵⁴

İbn Sînâ'dan sonra Doğu Felsefesi'ni geliştiren ve son sınırına vardırان figür Şihâbeddin Sühreverdî (ö. 587/1191) olmuştur. Sühreverdî'nin Aristocu ve Meşşâî felsefeye yönelmiş olduğu tenkitler ve onun Meşşâîlik yerine önerdiği İshrâkî felsefenin ayrıntıları bizi burada ilgilendirmemektedir.⁵⁵ Bizim bu felsefeye ilgimiz, onun ışık nazariyesi ile sınırlı olacaktır.

Sühreverdî'nin *Hikmetu'l-İshrâk*'ının esas teması ışığın doğası ve yayılmasıdır. Bu eserde ışık, gayr-i maddî ve tanımlanamaz olarak nitelendirilir. Burada 'zâhir' olmakla 'tanımlanamaz' veya 'tanıma ihtiyacı olmamak' özdeşleştirildiğinden, tabiattaki en zâhir şey olan ışığın doğal olarak bir tanıma ihtiyacı olmadığı sonucu çıkmaktadır.⁵⁶

⁵² Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, s. 121.

⁵³ Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çvr. Kasım Turhan, İklim Yayınları, İstanbul 1987, s. 106; Muhammed Âbid el-Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çvr. Said Aykut, Kitabevi, İstanbul 2000, s. 106, 113.

⁵⁴ Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 108.

⁵⁵ Câbirî, Sühreverdî'nin Hikmet-i İshrâk'ını, Arap aklına karşı temelini İbn Sînâ'nın attığı eski İran dinî ve millî bilincinin ayaklanması olarak tanımlar. Bkz. Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 182-3. Câbirî'nin bu konudaki fikirleri hakkında eleştirel bir bakış için bkz. İbrahim M. Abu-Rabi', *Contemporary Arab Thought: Studies in Post-1967 Arab Intellectual History*, Pluto Press, London 2004, s. 253 vd.

⁵⁶ Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 236; Tehânevî, *Keşşâf*, II/1394.

Sühreverdî ontolojisini ‘ışık’ kavramı üzerine binâ etmiştir. Işığın biricik özelliğinin ‘zuhûr’ olmasından, yani kendisini göstermesinden hareketle, ışık ile varoluş arasında bir özdeşlik kurulmuştur.⁵⁷ Işık varoluş ile özdeş kabul edilince, ışığın yokluğu demek olan karanlık, yokluğa karşılık gelmektedir. Buna göre âlemdeki bütün varlıklar, ışık ve karanlığın derecelerinden oluşmaktadır.⁵⁸ Bir diğer deyişle, Tanrı göklerin ve yerin ışığı olmakla, fiziksel ışıklardan rûhânî ışıklara varıncaya kadar âlemdeki bütün ışıklar Tanrı’nın, yani Işıkların Işığı’nın tecellîsidir.⁵⁹

Sühreverdî Tanrı’yı ‘Işıkların Işığı’ (Nûru’l-Envâr) olarak isimlendirir. Işıkların Işığı, ışık hiyerarşisinin en tepesinde bulunur. Diğer bütün ışıkların kaynağı olan bu ışığın varlığı zorunludur. Işıklar silsilesinin sonsuz bir geriye gidişi imkânsız olduğu için, bu silsilenin bir İlk Işık’ta veya Zorunlu Işık’ta son bulması gerekir.⁶⁰ Sühreverdî’deki bu ışık zincirinin bir kaynakta son bulması şeması Gazâlî’nin *Mişkât*’ındaki şeması ile aynıdır.⁶¹

Sühreverdî *Hikmetu’l-İşrâk*’ında Yüce Işık’la aşağı ışıklar arasındaki ilişkiyi birincisinin ikincisi üzerindeki hakimiyet ilişkisi olarak resmeder. Fakat bu resmin tamamı değildir. Çünkü iki ışık arasında hakimiyet ve boyun eğme ilişkisi yanında, sevmeye ve sevilme ilişkisi de vardır. Tanrı, yalnız kendi nefsinin seven ve kendisinden başkasına şevki olmayan tek varlıktır. Onun altında yer alan diğer ışıklardan her biri, kendisinin üstündeki ışığı sevmekte ve bu sevgi en tepede yalnız kendini seven Işıkların Işığı’na kadar uzanmaktadır. Böylece Yeni-Platonculuk’un felsefî sudûr nazariyesi, Sühreverdî elinde mistik aşk haline dönüşmektedir.⁶²

Işıkların Işığı dışındaki bütün varlıklar aslen karanlıktırlar ve ışıklarını Işıkların Işığı’ndan almışlardır. Buna göre cisimler aslen karanlık olmaları ve sonradan ışığı alıp kabul etmeleri ile aydınlık olmaları bakımından kendilerinde ışık ve karanlık doğalarını birleştirmişlerdir. Bu yüzden cisimlere ‘berzah’ ismi verilebilir.⁶³

⁵⁷ Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, s. 257.

⁵⁸ Nasr, “Suhrawardî Maqtûl”, s. 387.

⁵⁹ Mehdi Aminrazavi, “God, Creation, and the Human Person in Islam” (*The Concept of God, the Origin of the World, and the Image of the Human in the World Religions*, Ed. Peter Koslowski, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2001 içinde), s. 98.

⁶⁰ Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 237.

⁶¹ Krş. Gazâlî, “*Mişkât*”, s. 275.

⁶² Netton, “Suhrawardî’s Philosophy”, s. 258–9.

⁶³ Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, s. 237.

Sühreverdî hakikati ışık ve karanlık türlerine göre sınıflandırmaktadır: Işık kendi nefsi ile kâim ise bu ışığa ‘cevherî ışık’ veya ‘mücerret ışık’; eğer bekâsı kendi dışındaki bir varlığa dayanıyorsa ‘arazî ışık’ ismini almaktadır. Bu ayrım epistemoloji alanında da geçerlidir. Bir şey kendi nefsinin ya farkındadır ya da değildir. Bir şey kendi nefsinin farkında ve kendi nefsi ile kâim ise, o ‘mücerret ışık’tır. Tanrı, melekler, ayn’lar ve insânî nefis böyledir. Kendisini idrâk edebilmek için başkasına muhtaç ise, yıldız ve ateş gibi ‘arazî ışık’tır. Kendi nefsinin idrâk edemiyor, fakat kendi nefsi ile kâim ise –bütün tabîî cisimler gibi- ‘alacakaranlık’tır (ğusâk). Eğer kendi nefsinin idrâk edemiyor ve başkası ile kâim ise ‘hey’et’tir– renk ve kokular gibi.⁶⁴

İbn Arabî’ye gelinceye kadar ışık sembolizmi oldukça işlenmiş ve incelmış, felsefenin ontoloji ve epistemolojisini, dinlerin ve mitolojilerin de yaratılışı açıklamak için kullandığı önemli bir enstrüman olmuştur. Plotinus sudûr nazariyesini tamamen ışık sembolizmi üzerine binâ etmiş; eski İran dinleri ve Sâbiîlik, âlemi ışık ve karanlığın mücadele alanı ve bu iki ilkenin etkileşiminin ürünü olarak görmüş; Gazâlî ve Sühreverdî ise ışığı varoluşla özdeşleştirmiştir. Gazâlî ışığa ilişkin spekülasyonunu Nûr Sûresi’nin otuz beşinci ayeti dolayımında yaparken, Sühreverdî kendi ışık nazariyesinde Zerdüşî terminolojiden geniş ölçüde yararlanmıştır. Işığın din ve düşünce tarihindeki seyrine ilişkin bu genel bakıştan sonra bu sembolizmin İbn Arabî’deki yansımasına geçebiliriz.

2. İBN ARABÎ FELSEFESİNDE IŞIK SEMBOLİZMİ

2.1. Varlık Felsefesi

İbn Arabî düşüncesinde vücûd tek bir hakikat olup, mutlak anlamda alındığında Tanrı ile özdeşdir. Tanrı dışındaki varlıklar, vücûdun kendilerinde bulunduğu veya kendileri vücûdda bulundukları ölçüde vardır. İbn Arabî vücûdu ışıkla özdeşleştirir.

“Kime Allah ışık kılmadıysa, onun hiçbir ışığı yoktur”⁶⁵ âyetinde Allah’ın dikkat çektiği mânâyı anla. Mümkünde kılınmış ışık, Hakk’ın vücûdundan başkası değildir. Allah şu âyetlerinde kendi üzerine rahmet ve yardımı vacip kıldığı gibi, Kendi Nefsini, mümkünde kılmak ile vasıflandırmıştır: “Rabb’iniz Nefsi üzerine rahmeti yazdı”⁶⁶; “Müminlere yardım etmek bizim üzerimize bir haktır.”⁶⁷ Çünkü ışık olmasaydı, mümkün

⁶⁴ Ülken, *İslam Düşüncesi*, s. 316–7; Nasr, “Suhrawardî Maqtûl”, s. 388; Tehânevî, *Keşşâf*, II/1394.

⁶⁵ Nûr Sûresi, 24: 40.

⁶⁶ En’âm Sûresi, 6: 54.

⁶⁷ Rûm Sûresi, 30: 47

için bir ayn olmazdı ve vücûdla muttasıf olmazdı. Bu durumda kim vücûdla muttasıf olmuşsa, Hak ile muttasıf olmuştur. Çünkü vücûdda Allah'tan başkası yoktur.

İbn Arabî pek çok bağlamda ışığı vücûd, karanlığı ise ademle özdeşletirir. Işık ve karanlık bir arada bulunamadığı gibi, varlık ve yokluk da bir arada bulunamaz.

Gece, ayn'ı yok olup gitmesin diye Güneş'in önünde bir yerden ötekine kaçar durur. Çünkü aydınlık karanlığa, karanlık da aydınlığa karşıttır. Bununla birlikte aydınlığın hükmü daha güçlüdür. Böylece ışık karanlığı ürkütür kaçırır, fakat karanlık ışığı kaçıramaz. Yer değiştiren ışıktır ve karanlık ancak ışığın ayn'ının bulunmadığı yerde zuhûr edebilir. Görmez misin ki, Hakk, 'Işık' (Nûr) ismini aldı ama karanlıkla isimlenmedi. Çünkü ışık vücûd; karanlık ise ademdir.

İbn Arabî ışık ve karanlığı birbirine zıt iki ilke olarak tanımlamaktadır. Ancak o, bu iki ilkeden ışığa, karanlığa nispetle bir derece üstünlük vermektedir. Bunun sebebi ışığın dinamik, karanlığın ise statik bir ilke olmasıdır. Ancak zamansal öncelik yönünden bu ikisi arasındaki ilişkiyi dikkate aldığımızda, üstünlüğün hangisinde olduğu izâfîdir. Kendisinde ışığın bulunmadığı bir mekân düşündüğümüzde, bu mekânın karanlık olacağı açıktır. Bu mekânın aydınlanması için ışığın varlığı zorunludur. Dolayısıyla önceden karanlık olan bir ortam, sonradan ışığa maruz kalmakla aydınlanmıştır. Bu durumda karanlık önce, ışık ve sonucu olan aydınlık sonradır. Diğer yandan ışığın hükümler olduğu bir mekânda, yani aydınlık bir ortamda, ışığın hükümlerliğine son verildiğinde, ışığın 'boşalttığı' alanı karanlık 'doldurmakta'dır. Bu durumda aydınlık zamansal olarak karanlıktan öncedir.

Son analogiye göre karanlık ve aydınlık zamansal öncelik yönünden bir diğeri üzerinde görelî bir üstünlük kazanmaktadır. Fakat bu misâl mantıksal olarak aydınlık ve karanlığın her ikisini de içine alan ve her ikisinden de büyük zamansal-mekânsal bir 'alan'ın var olduğunu düşündürmektedir. Bu alana ışık geldiğinde aydınlık, ışık gittiğinde ve yerine karanlık geldiğinde karanlık olmaktadır. Her ne kadar İbn Arabî ışığı dinamik, karanlığı statik bir ilke olarak tasvir etse de, verdiği örnek bizi bu sonuca götürmektedir.

İbn Arabî ışık lehine belirlediği bu üstünlüğü, Tanrı'nın 'Işık' ismini alışına dayandırır. Biz biliyoruz ki, İbn Arabî âlemdaki her bir oluş için tanrısal bir isim veya sıfattan bir karşılık bulmaktadır. Tanrı'nın isim ve sıfatları açısından bakacak olursak, âlemdaki her oluş, Tanrı'nın isim ve sıfatlarının ya hükümlerini icra edecekleri bir alan veya bu isim ve sıfatlardan neş'et etmiş fiillerdir. 'Oluş' ismini en geniş anlamda aldığımızda bu terimin karşılığı olarak 'vücûd' ortaya çıkmakta; vücûd ise İbn Arabî

düşüncesinde Tanrı'nın zâtını, nispetler olan isim ve sıfatlarını, bu isim ve sıfatların hareket alanı olan âlemin tamamını içeren küllî bir kavramdır. Işık vücûdla özdeş ise ve yine karanlık Tanrı da dâhil olmak üzere 'herşey' demek olan vücûdun dışında bir 'şey' ise, yokluğa vücûddan başka bir varoluş vermek durumunda kalmaz mıyız?

Bilindiği gibi bu probleme ilişkin üç çözüm önerisi vardır. Bunlardan ilki yoktan yaratmadır. Daha önceki bölümlerde İbn Arabî'nin yoktan yaratma fikrine karşı çıktığını ifade etmiştik. İkincisi, Aristoteles'in madde-sûret teorisidir. Bu teorinin unsurları olan madde karanlığa, sûret ise ışığa tekabül edecektir. Ne var ki, bu teori madde ve form olmak üzere iki kadîmi gerektirdiğinden ve dolayısıyla vahdet-i vücûd fikriyle uyumadığından İbn Arabî'nin bu nazariyeyi kabul etmeyeceği açıktır.

İbn Arabî bu problemin çözümü için, varlık ve yokluk kavramlarını birbirine yaklaştırmak yolunu seçmiştir. O, 'muhâl' olarak isimlendirdiği ve varoluşu hiçbir kategoride düşünilemeyen bir yokluk kavramı geliştirmiş; bu kavramdan ayrı olarak statüsü varoluşa oldukça yakın bir başka yokluk konsepti vaz etmiş ve bu konsepti 'sübût' terimi ile ifade etmiştir. Bu durumda ışığın, yani vücûdun, etkileşimi muhâl ile değil sübût ile olacaktır. Bir başka deyişle İbn Arabî düşüncesinde ışığa karşılık vücûddan söz edildiğinde, karanlığa karşılık olarak belirlenen ademden anlamamız gereken sübût alanıdır.

İbn Arabî ışığı vücûda ek olarak Tanrı, mümkünler ve mümkünlerin kendisi vasıtası ile zuhûr ettiği araç olarak da görmektedir. İbn Arabî ışığı pek çok bağlamda Tanrı'nın karşılığı olarak kullanmaktadır. Örneğin o, kıyâmet gününde münâfıkların durumunu tasvir eden Hadîd Sûresi'nin on üçüncü âyetindeki "Geriye dönünüz ve ışığı arayınız" cümlesinin yorumunda şöyle söylemektedir: "Tevbenin terki, dönmenin (rucû') terkidir. Çünkü O, kevnin karanlığı içinde olanlara "Geriye dönünüz ve ışığı arayınız" buyurmuş; bununla da Mûcid'inizi arayınız, ki o da kendisi ile zuhûrun gerçekleştiği ışıktır, demek istemiştir."⁶⁸

İbn Arabî Allah'ı göklerin ve yerin ışığı olarak isimlendiren Nûr Sûresi otuz beşinci âyeti pek çok bağlamda zikreder.⁶⁹ Ancak o, bu âyette Tanrı'nın ışık olarak tavsifinin bir temsil olarak alınması taraftarıdır. Düşünürümüz, Tanrı'nın hakîkî anlamda ışık olmasına, Tanrı'nın dengi olmadığı ilkesinden hareketle karşı çıkar. Ancak o, Tanrı'nın bilinmesinin

⁶⁸ İbn Arabî, *Fütûhât*, II/140.

⁶⁹ İbn Arabî, *Fütûhât*, IV/313; III/381.

ancak birtakım misâllerle mümkün olacağı gerçeğini de hatırlatmaktan geri durmaz. İbn Arabî bu âyeti naklettikten sonra şu açıklamayı yapar:

Misâl getirmede vukûu mümkün olmayan muhâl de câizdir. Vücûdu muhâl olan farzedilmek ile mevcut olmadığı gibi, misâl getirmekle de halk, [gerçekten] Hak olmaz. Yine farzetmek ile mevcut olanın, aynda mevcut olması doğru olmaz. Benzeyenin ayn'ı darb-ı mesel olsaydı, darb-ı mesel ancak bir yönden mümkün olurdu. Bu yüzden kendisi ile teşbihin ve darb-ı meselin gerçekleştiği şey, farzetmek hali dışında mevcut olamaz. Böylece biz bu darb-ı meselle O'na nispetle bizim yakınlık mertebesi yönünden kulluk mertebesi üzere olduğumuzu öğrendik ve darb-ı meseli kabul ettik. Yine böylece uzaklık ile yakınlığın arasını bulduk. Buna göre O, bizim için 'uzak' ve 'yakın' olarak isimlendi. Nitekim O, "Benzeri olmayandır. O, şahdamarından daha yakındır; ışıttır, görendir."⁷⁰

Tanrı vücûd, vücûd da ışık olduğuna göre, yine ışık olan mümkünlerle Tanrı özdeş olmamakta mıdır? Bu durumda İbn Arabî'nin deyiimi ile "abd ile mabud arasındaki fark" nasıl korunacaktır? Çünkü ışık tabiatı gereği, –İbn Arabî'yi izleyerek söyleyecek olursak– tıpkı vücûd gibi bölünmeyi kabul etmez. Bu durumda her ne kadar vahdet-i vücûd doktrini kurtulsa da, bu kez başta ahlâk olmak üzere pek çok problem ortaya çıkmaktadır. Ayna sembolizminde karşılaştığımız sorunlar bu noktada da ortaya çıkmaktadır.

İbn Arabî, eşyanın Tanrı ile özdeşliği ve Tanrı'dan başkalığı problemini iki ışık kategorisi ihdas etmekle çözmeye çalışır. Bunlardan ilki Şeyh'in 'sübuhat' olarak isimlendirdiği Tanrı'nın zâtına ait yakıcı ışıklardır. Bu ışıklar, Tanrı'nın tenzih yönünü temsil etmektedir. Şeyh bu ışığı şöyle açıklar.

Allah, "Allah göklerin ve yerin ışıdır"⁷¹ buyurmuştur. Hz. Peygamber ise Allah ile mahlûkâtı arasına indirilmiş ilâhî örtüler hakkında şöyle buyurmuştur: "Eğer Allah onları kaldıracak olsaydı, Yüz'ün sübuhatı mahlûkâtından O'nu idrâk eden herkesi yakardı. Ona, "Rabb'ini gördün mü?" diye sorulmuş; o da "O, ışıktır, O'nu nasıl göreyim?" diye cevap vermiştir. Eğer bu örtüler mahlûk ise, bu örtüler sübuhat karşısında [niçin yok olmaz] ve nasıl var olmaya devam eder? Çünkü bu örtüler sübuhattan örtülü değillerdir [yani sübuhatın doğrudan yakıcı etkisine maruzdurlar].

[Cevap:] Şunu bil ki, bu, Allah'ın kullarından gizlediği bir sırdır. Bu gizleyişe 'ışksı ve karanlıksı örtüler' denir. Eğer Allah bu örtüleri kullarının kalp gözlerinden kaldıracak olsaydı, Hakk'ın Yüzü'nün sübuhatı mahlûkâtından gözü O'nu göreni yakardı. Bu yakış, aşağı ışığın katılmasıdır (indirâc). Onlar O'ndadır. Bilakis onlar, yüce ışığın içinde O'durlar.

Bu, yıldızların ışığının Güneş ışığına dâhil oluşuna benzer. Nitekim yıldız hakkında Güneş'in parlaklığının [hükmü] altına girince, yıldızın zâtında ışık hâlâ var olmasına rağmen "Yıldız yanıp kül oldu" denir. Bu sözle kastedilen yok-oluş değil, bakanın

⁷⁰ Şûrâ Sûresi, 42: 11.

⁷¹ Nûr Sûresi, 24: 35.

nazarında tek bir ayn'ın üzerindeki hal değişikliğidir. Böylece isim [yani aydınlık verici olma vasfı], hükmün intikâli ile onun üzerinde ve ondan naklolunmuştur. Örneğin odun, odun iken yanınca 'kül' ismini alır. Oysa cevher, birdir. Bilindiği gibi ışıklar, nefisleri üzere kalırlar. Fakat biz onları idrâkin zayıflığından ötürü göremeyiz.

Eğer O, örtüleri âlimler hakkında kaldıracak olsaydı, kendi nefislerini O'nunla özdeş olarak görürlerdi ve iş aslında birdir. Nitekim O, örtüleri onlardan kaldırmış; onlar da zâtlarını bir zât olarak görmüşler ve onlardan "Ben, Allah'ım, ne de yüceyim!" türünden sözler hikâye olunmuştur.⁷²

İbn Arabî ışık olan Tanrı ile yine ışık olan mahlûkât arasındaki ayrımın pek de kolay olmadığını farkındadır. O, bu sorunu aşmak için Tanrı'nın Yüzü'nden çıkan ve kendisini gören herkesin gözünü yakan sübuhât ile mahlûkât arasında ışık ve karanlıktan iki örtünün var olduğunu haber veren ve kendisinin hadis olarak naklettiği bir söze dayanmaktadır. Bu sözün hadis olup olmadığı bir yana, böyle bir örtünün varlığı kabul edildiğinde bile sorun çözülmemektedir. Çünkü bu durumda şöyle bir şema ortaya çıkacaktır: Tanrı ve Tanrı'nın Yüzü'nden çıkan ışıklar/sübuhât, ışıktan örtüler, karanlıktan örtüler ve son olarak mahlûkât.

İbn Arabî sübuhâtın doğasını, isabet ettiği herşeyi yakmak olarak nitelendirmişti. Bu durumda o, onunla mahlûkât arasında bulunan karanlığı kovacaktır. Fakat Şeyh, sübuhât ile karanlık örtü arasında bir de ışıktan örtü tasarlamaktadır. Ne var ki bu ışık, derece yönünden sübuhât kadar şiddetli olmasa dahi, İbn Arabî'nin de sıkça ifade ettiği gibi, ışık, ışık olduğu müddetçe karanlığı kovacaktır. Bu durumda sübuhât ile mahlûkât arasında tek engel ışıktan örtüdür. Fakat mahlûkât ışık ise bu ışık ile Yüz'ün ışığını bir diğerinden ayıracak olan nedir?

Şeyh her halükârda Tanrı'nın ışığı anlamında kullandığı sübuhât ile mahlûkâtın ışığı anlamında kullandığı ikinci dereceden ışık arasında bir ayrım yapmanın mümkün olmadığını veya en azından bunun aklî bir metodla açıklamaya çalışmanın nafile olduğunu son tahlilde kabul etmektedir. Bu yüzden onun bu konuda söyleyeceği tek söz, bu örtünün bir sır olduğudur.

Diğer yandan İbn Arabî, Tanrı-âlem özdeşliğinin histen kaynaklanan bir yanılsama olduğunu iddia etmektedir. O bu durumu, Güneş ışığı ile diğer yıldızların ışığı arasındaki ilişkiye benzetmektedir. Bu misâle göre Güneş'in ve diğer yıldızların ışıkları birbirlerinden ayrı olmalarına rağmen, gündüz olunca gerek Güneş'in dünyaya diğer yıldızlardan daha yakın olmasından, gerekse Güneş ışığının diğer yıldızların ışıklarından daha güçlü

⁷² İbn Arabî, *Fütûhât*, IV/76.

olmasından dolayı yıldızların ışıkları kaybolmuş gibi görünmektedir. Oysa yıldızlar, gerçekte gündüz de ışıklarını muhafaza ederler. Ancak Güneş'in ışığı onların ışığını bastırmış, bir başka deyişle onların ışığı Güneş'in ışığına dâhil olmuştur.

Bu makâmın ashabından bir kısmı, mahlûkâtın vücûd yönünden Hak karşısındaki durumunu Ay'da zâhir olan ışık yönünden Ay'ın Güneş karşısındaki durumuna benzetmişlerdir. Ay'ın zât yönünden bir ışığı yoktur. Güneş ve Güneş'in ışığı onun içinde de değildir. Ama göz onu öyleymiş gibi görür. Ay'daki ışık Güneş'ten başkası değildir. Aynı şekilde mümkünlerin vücûdu da aynadaki sûret misâli, Hakk'ın vücûdundan başkası değildir. Güneş, Ay'ın içinde değildir. Güneş kaybolduğunda Ay'dan yeryüzüne yayılan ışık Güneş'in ışığından başkası değildir.⁷³

Bu durumda Güneş ışığı ile diğer yıldızların ışığı birbirinden ayrı olmasına rağmen, his onları birbirine katılmış olarak algılamaktadır. Bu misâlden hareketle, Tanrı'nın sübuhâtı, şiddetinden dolayı varlıkların ışıklarını bastırmıştır. Bu yüzden Tanrı ile varlıklar ayrı olmalarına rağmen his bu ikisini birmiş gibi görür. Bu misâl, ışık sembolizmi bağlamında Tanrı-âlem ayrılığını tesis ediyormuş gibi görünmektedir. Ancak bu durumda iki ışık ve ışık kaynağı söz konusudur. Bu ise iki varoluş gerektirir ki, İbn Arabî'nin felsefesinin özü olan vahdet-i vücûdla uyuşmamaktadır.

İbn Arabî Güneş ışığı-diğer yıldızların ışığı gibi Tanrı-âlem arasındaki başkalığı çok açık biçimde ortaya koyan bir misâli verdikten sonra, maksat itibarı ile bu misâle taban tabana zıt olan bir başka misâle geçmektedir. İbn Arabî'nin böylesine birbirine zıt iki misâli aynı bağlamda zikretmesi oldukça paradoksaldır. Şeyh bir şeyin özünün bir ve aynı kalıp, öz üzerindeki hükümlerin çeşitlendiğini/değiştğini ifade etmek için odun-kül örneğini vermektedir. Bilindiği gibi odun, yanınca 'kül' ismini almaktadır. Fakat bir halde 'odun' ismini, diğer bir halde 'kül' ismini alan cevher, aynı cevherdir. Bu durumda cevher üzerindeki değişiklikler cevherin mahiyetini değiştirmeyecektir.

İbn Arabî bu misâli, yıldızların ışığının Güneş ışığı karşısında kaybolmuş gibi görünmesine rağmen gerçekte oldukları hal üzere kaldıklarını, yani Güneş'in ışığına katılmadıklarını (indirâc) dile getirmek için vermektedir. O, sonraki cümlelerinde Hallâc Mansûr'un "Ben, Hakk'ım" sözüne atıfta bulunarak, Tanrı ile âlemi birbirinden ayıran perdenin kalkması durumunda gözün bu ikisinin gerçekten birmiş gibi algıladığını, oysa

⁷³ İbn Arabî, *Fütûhât*, III/384.

her ikisinin de kendi hali üzere kalmaya devam ettiğini iddia etmektedir. Buna göre Hallâc Mansûr'un bu mistik tecrübesi, İbn Arabî'nin nazârında bir yanılısamadan ibarettir.

İbn Arabî bir başka yerde sübuhâtı 'ışıkların ışıkları' (envâru'l-envâr) ve 'yüce ışık' (en-nûru'l-'azîm) olarak isimlendirir. Ama işin ilginç yanı Şeyh'in bu kez mümkünleri sübuhâtın önündeki perdeler olarak nitelendirmesidir.

'Işıkların ışıkları'na gelince, onlar sübuhâttir. Hak onları bizden örtüleyen perdeleri kaldıracak olsaydı, biz yanardık. Onlar zâtî şualar olup yayılacak olsalardı, mümkünlerin ayn'ları zâhir olurdu. Fakat mümkünler bizimle onlar arasında örtüdürler. Bu 'yüce ışık' olup, 'en yüce ışık' değildir.⁷⁴

Şimdi İbn Arabî'nin sözlerini adım adım izleyelim: İlk olarak söz konusu edilen zâtî ışıklar, yani sübuhâttir. Sonra bu ışıkları bizden perdeleyen mümkünler gelmekte ve son olarak biz insanlar gelmekteyiz. Buraya kadar herşey normal görünmektedir. Fakat yazar bir adım sonra zâtî ışıklar yayılacak (inbisât) olsa, perde rolündeki mümkünlerin ayn'larının zâhir olacağını söylemektedir. Oysa zâtî ışıkların yayılması ile aradaki perde kalkmaktadır. Bu durumda mantıken perde olan mümkünlerin aynı değil, ya o ışıkların kendisi ya da o ışığın gerisinde ve ışığın kaynağı olan hakikatin aynı görülecektir.

Bu bağlamda sorulması gereken bir başka soru da, 'mümkün' kategorisi ile İbn Arabî'nin ne kastettiğidir. Çünkü bir tarafta Tanrı'nın zâtî ışıkları varsa ve diğer tarafta biz insanlar var isek, bu ikisi arasına mümkünlerin yerleştirilmesi mantıklı değildir. Çünkü insanlar da mümkün kategorisine dâhil dirler. Bu demek oluyor ki, zâtî ışıkla bizim aramızda bizim kendisi ile aynı türden olduğumuz bir perde konmaktadır.

Bu durumu örneklendirecek olursak, sarı boyalı bir alanı mavi boyalı bir alandan ayırmak istediğimizde, yapılması gereken ikisinin arasına sarı ve mavi dışında bir renge boyanmış bir alan yerleştirmektir. Sarı ve mavi boyalı alanları bir diğerinden ayırmada bu ikisinden her hangi birisinin renginde bir alan koyduğumuzda, söz konusu alan hangi renkten ise o renge dâhil olacak ve dolayısıyla ayırma işi gerçekleşmeyecektir. Bu analojiden hareketle, iki ayrı cinsten olan iki şeyi bir diğerinden ayıracak olan şeyin o iki şeyden birisi olmamalıdır. Sonuç olarak İbn Arabî'nin Tanrı-âlem başkalığını ispat için getirdiği ışık sembolü, bu ayrımı tam olarak sağlamamaktadır.

⁷⁴ İbn Arabî, *Fütûhât*, II/477-8.

İbn Arabî bir başka yerde söz konusu örtüyü tartışırken, onu Tanrı'nın Yüzü'nden çıkan yakıcı ışıklarla mahlûkât arasına değil, bizatihi Tanrı ile mahlûkât arasına yerleştirir.⁷⁵ Ancak o bu örtüden bahsederken, bu kez örtünün hakikatini karanlık ve aydınlık karışımı olan mümkünlerin bir niteliği olarak tanımlar. Dolayısıyla bu bağlamda örtü mümkün değil, mümkünün bir niteliğidir. İbn Arabî bu örtünün kalkması durumunda, vacip, mümkün ve muhâl kategorilerinin her üçünün de ortadan kalkacağını öne sürmektedir. Bu yüzden bu örtüyü İbn Arabî'nin 'berzah' kavramı olarak almamız doğru olacaktır.

2.2. Tanrı-Âlem İlişkisi

İbn Arabî Tanrı-âlem ilişkisini karşılıklı ihtiyaç ilişkisi olarak tasavvur etmektedir. Yalnız hemen belirtmeliyiz ki, o bu ilişkiden bahsederken Tanrı ile ilişkili olarak iki farklı bakış açısından bahseder. Bunlardan ilki tenzih halidir. Bu, Tanrı'nın zât halini temsil etmekte olup, bu halinde Tanrı âlemlerden ganîdir. İkinci bakış açısında Tanrı teşbih halindedir. Bu halde Tanrı'nın isim ve sıfatları söz konusudur. İsim ve sıfatlar ise kendi hükümlerini gösterebilecekleri bir konuya muhtaçtırlar. İbn Arabî'nin deyimi ile, Rab üzerinde rablığını gösterebileceği merbûbâ, ilah da ilahlığını gösterebileceği bir me'lûhâ muhtaçtır. Aksi takdirde Tanrı, 'Rab' ve 'İlah' isimleri ile isimlenemez. Bu diyalektik, İbn Arabî'nin Tanrı-âlem ilişkisi tasavvurunun temelini oluşturmaktadır.

Vücûd her ne kadar tek bir ayn ise de, onu mümkünlerin ayn'larından başkası çok kılmamıştır. Bu yüzden o, çok-tektir. Vücûd, netice olarak tebeiyet hükmü ile mümkünlerin ayn'larına bölünür. Nitekim biz de tebeiyet hükmü ile vücûddayız [yani varlığımız bir başkasına dayanır]. Eğer O olmasaydı, biz de var olmazdık. Biz olmasaydık, Kendi Nefsine nispet ettiği pek çok nispet ve muhtelif anlamlara sahip isimlerle çok olmazdı. Dolayısıyla işin hepsi bize ve O'na bağlıdır. O'nunla biz, biziz; bizimle O, O'dur. Bütün bunlar O'nun ilâh-ı hâs oluşundandır. Ama Rabb, zâtî olarak gerçekten (vücûden) veya takdire merbûbu ister. "Allah âlemlerden ganîdir."⁷⁶

Mümkün, Hak onun ayn'ı olmadıkça vücûd ile muttasıf olmaz. Mümkün Hakk'ı mevcut olmaklığından bildiğinde, Hakk'ı Hak'tan başkası bilmiş değildir. O Hak da âlemlerden ganîdir. Âlem ise O'ndan ganî değildir. Çünkü âlem mümkündür; mümkün ise [vücûdunu ademine tercih edecek bir] müreccihe muhtaçtır.⁷⁷

⁷⁵ İbn Arabî, *Fütûhât*, III/269.

⁷⁶ Âl-i İmrân, 3: 97.

⁷⁷ İbn Arabî, *Fütûhât*, III/269.

İbn Arabî aynı diyalektikten hareketle, Tanrı'nın zâtında âlemlerden ganî olmakla birlikte, kerem, cömertlik ve rahmet gibi sıfatlarla mevsuf olduğunu söyler. Bunun anlamı bu sıfatların cömertlik ve ihsanda bulunacakları bir varlığı arzu etmeleridir. Cömertlik sıfatının üzerinde en mükemmel biçimde hükmünü icra edebileceği kimseler ise fakirlerdir. O halde hiçbir şeye sahip olmamakla fakirliğin son sınırında olan madûma yapılacak cömertlik, en yüce cömertlik olacaktır ki, o da madûma vücûd vermektir.⁷⁸

İbn Arabî Tanrı ile âlem arasındaki varlık-verme ve varlık-alma ilişkisini Güneş ile ışığı arasındaki ilişkiye benzetmektedir. Buna göre Tanrı Güneş, ışığı ise varlıklara teşbih olunmaktadır. İbn Arabî bu bağlamda varlıkları bizatihi sübuhât olarak isimlendirmekle Plotinus'un sudûr nazariyesine yaklaşmaktadır.

Öte yandan İbn Arabî varlıkları Tanrı'nın Yüzü'nden çıkan ışıklar olarak nitelendirmekle, onların bizim için Tanrı'yı gösteren birer delil olduklarını, Hz. Peygamber'in bu duruma işaret etmek için "Nefsini bilen, Rabb'ini bilir" buyurduğunu belirtmektedir. O halde bir ışık olarak nefis, kendini bildiğinde, doğal olarak kaynağını, yani Tanrı'yı bilecektir.⁷⁹

Güneş-ışık sembolünün vahdet-i vücûd felsefesinin süreççi yaratma anlayışını açıklamakta oldukça başarılı olduğu kabul edilmelidir. Işığı biz 'görünmek' olarak aldığımızda, ışık görünmek için her an kaynağından çıkmak zorundadır. Bir başka deyişle ışığın varlığı, kendisinin kaynağı ile olan aralıksız ilişkisine bağlıdır. Işık kaynağı bir an için bile kaynak olma fonksiyonunu görmese, ışık yok olacaktır. "Hakk, ayn'lara her an halleri giydirmektedir. Çünkü ayn'ların bekası haller ile. Hak böylece ayn'lar üzerindeki halleri her an yeniler."⁸⁰

İbn Arabî ışığın daha önceki bölümlerde zikrettiğimiz iki özelliğine atıfta bulunur. Bunlar ışığın kendisinin zâhir olması ve başkalarını zâhir kılmasıdır. Işığın bu iki özelliğinden hareketle ışık olarak kabul edilen varlıklar hem kendilerini gösterirler hem de onları varlığa getiren Hakk'ı. Böylece varlıklar Yaratıcı'larını yine kendilerinden hareketle bilmişlerdir. Ancak İbn Arabî bu bilme sürecinden hareketle Tanrı-âlem arasında bu kez tek yönlü bir ihtiyaç modeli önermektedir. Bu modele göre varlıklar var olmak için

⁷⁸ İbn Arabî, *Fütûhât*, III/282.

⁷⁹ İbn Arabî, *Fütûhât*, III/282.

⁸⁰ İbn Arabî, *Fütûhât*, III/384.

kaynaklarına yani Tanrı'ya ihtiyaçları vardır. Fakat Tanrı ışıkları olan varlıklara bu bakış açısından hareketle muhtaç değildir.

Işık hem kendini gösterir hem de göz için zâhir kıldığını. Varlıkların ışığı ile varlıklar zâhir olmuş ve yine varlıkların Varlığa-Getiricisi (Mûcid) zâhir olmuştur. Böylece onlar O'nu ancak kendilerinden [hareketle] bilmişler ve bu yüzden O, onların matlûbudur. Talep, hâdisler hakkında muhtaçlığı bildirir. Oysa O, Kendisi matlup olduğundan, ganîdir.⁸¹

İbn Arabî Tanrı'nın tenzih yönünü ispat ederken yine sübuhâta dönmektedir. O âlem ile Tanrı arasındaki ilişkiyi ayna-sûret sembolüne dayanarak açıklamaktadır. Buna göre sübuhât ayna olan mümkünlere isabet etmekte, böylece Tanrı kendi kendisini bilmektedir. Sübuhâtın hükmü 'yakmak' olmasına rağmen, sübuhât mümkünleri bu hazrette yakmamaktadır. Çünkü mümkünler bu 'anda' hâlâ sübût halindedirler. Bir başka deyişle mümkünlerin varlığı hâlâ Tanrı'nın ayrımlaşmamış veya taayyün etmemiş vücûdu içindedir. Bu yüzden Tanrı'nın ışığı bir anlamda yakmadıysa, Kendisini yakmamıştır. Yakmak-yanmak ilişkisi, cezbedip birleştirmek-cezbolunup birleşmek ilişkisi olduğuna göre, yine sübût hali zaten birlik olduğuna göre, Tanrı'nın cezbedeceği ve Tanrı'ya cezbolunacak bir başka varlıktan söz etmek mümkün değildir. Bize göre İbn Arabî, "bir şeyin ışığı kendisini yakmaz" sözü ile bu gerçeğe işaret etmektedir.

Mümkünler sübût halinden vücûd haline çıktıklarında ancak yanmaktan söz edebiliriz. Tabii 'yanmak' ile Şeyh'in bütünüyle yanıp-yok olmayı değil, aşağı olan ışığın daha yüce ışığa katılmasını kastettiğini hatırlayalım. Buna göre sübuhât mümkünlere sübût hallerinde isabet edince mümkünler zuhûr ederler; vücûd hallerinde isabet edince Tanrı'nın vücûduna katılmış gibi görünürler. Ancak hakikatte onlar ikinci halde de yanmamışlardır ve kendi vücûd halleri üzere olmaya devam etmektedirler. İbn Arabî bu durumu şöyle açıklar:

Yüz'ün sübuhâtı mümkünlerin ayn'ı üzerine yayılmış ve yansımış; böylece O, Kendisini idrâk etmiştir. Bir şeyin ışığı kendisini yakmaz. Mümkün adem halinde yanmayı kabul etmez. Mümkün vücûdla sıfatlanırsa vücûdu, vücûdun [gerçekte] ait olduğu kimseye dönmesi sebebiyle yanar. Böylece mümkünler, sâbit şeylik hakikatleri üzere kalırlar. Mümkünlerin çokluğu, Yüz'ün sübuhâtı ile Hakk'ın aynasında zâhir olmuştur. Hak onları zâtında ışığı ile onların hakikatlerine uygun olarak görmüştür. Âlemin zuhûru ve varlığın devamı işte böyledir.⁸²

⁸¹ İbn Arabî, *Fütûhât*, III/282.

⁸² İbn Arabî, *Fütûhât*, III/282.

Bundan önceki bölümlerde Plotinus ve Gazâlî'nin ışığı zuhûr, zuhûru idrâk, idrâki de en kâmil biçiminde akıl olarak tanımladıklarını söylemiştik. Yine Plotinus'un Bir tasarımına ulaşmak için Akıl'ın kendini yine kendi ışığı ile idrâkine dair örneğini nakletmiştik. Mümkünlerin sübût halinde Tanrı ile olan birliklerini açıklamak için İbn Arabî'nin de benzer bir model önerdiğini görmekteyiz.

İbn Arabî'nin modeli üç unsurdan oluşmaktadır. Bunlar; özne konumunda gören kişi, bu kişinin gördüğü ayn'lar ve bu görmenin gerçekleşmesi için gerekli olan ışık. Gören kişinin ayn'ları görebilmesi için ilk önce o ayn'ların zâhir olması gerekmektedir. Bu, Gazâlî'nin, bir şeyin başkasına zâhir olmak için ilk önce kendi zâtına zâhir olmalıdır, formülasyonunu hatırlatmaktadır. Zâhir olmakla var olmanın kastedildiğini hatırlayacak olursak, Tanrı'nın ayn'ları görmesinden önce o şeylerin bir biçimde var olduğunu söyleyebiliriz. Yalnız bu varoluşta, yani görmede, gören, görülen ve kendisi ile görülen araç olan ışık tek bir varlığa işaret ettiği için bu varoluş vücûda değil sübûtâ karşılık gelmektedir.

Gören kişi, ayn'lar o kişinin zâtında zuhûr ettiğinde onları kendi nefsinde kendi ışığı ile görür. Böylece görülen görene, görenin görüleni kendi zâtında görmesi yönünden bitmiştir. O, vücûdda Bir'dir. Çünkü görünen mümkünler bu halde adem ile muttasıftırlar. Görene gözükseler de varlıkları yoktur.⁸³

İbn Arabî teşbih-tenzih ilişkisini ışıkla ışığın renkli bir cama isabet etmesine, sonra o camın rengini 'alarak' yansımaya benzetmektedir. İbn Arabî bu noktaya gelmeden önce tabiattaki sebep-sonuç ilişkisini tartışır. Ona göre Allah sonuçları hep sebeplerin yanında kıldığı için, bazı kimseler tabiatta mutlak bir determinizmin hakim olduğunu düşünmüşlerdir. İbn Arabî bu kişileri 'doğru inançtan ve ilimden en uzak kimseler' olarak niteler.

Tabiattaki sebeplerle bu sebeplerin gerisindeki asıl fâil olan Tanrı'nın durumunu, Arapça'daki ism-i mevsûller ve bu mevsûllerin gerisindeki asıl özneye benzetilir. Bunu Türkçe'deki şekliyle ifade etmeye çalışırsak, "Evi inşa eden kimse" dediğimizde, sıfat-fiil olan 'eden' ögesi sebep, 'kimse' ögesi ise bu sebebin gerisindeki asıl özne olmaktadır.⁸⁴

⁸³ İbn Arabî, *Fütûhât*, III/282.

⁸⁴ İbn Arabî, *Fütûhât*, IV/204.

İbn Arabî bu durumda Tanrı'nın 'Kuddûs' olduğunu söylemektedir. Allah'ın güzel isimlerinden biri olan bu terimi, İbn Arabî literal anlamında alır ve bu anlam tenzih ile eşanlamlıdır. Daha açık bir ifadeyle, Tanrı sebepleri zâhir kılmak ve kendisini bu sebeplerin gerisinde gizlemekle gizlenmiştir. İbn Arabî Tanrı'nın bu gizlenişi ile ilgili iki seçenekli bir metafizik yorum önermektedir.

1. Mümkünlerin mazhar, Hakk'ın zâhir olması: Bu durumda takdis, yani gizlenme, Hakk'ın mümkünlerin ayn'larındaki vücûdu ve zuhûru ile mümkünler için olur. Böylece mümkün, kendisine nispet edilen mümkünlük, muhtemellik ve değişme gibi şeylerden yüce olur (tekâddese).

2. Hakk'ın mazhar, mümkünlerin ayn'ının zâhir olması: Mümkün zâhir, Hak ise mazhar olduğunda takdis, yani gizlenme, Hak için olur. Bununla birlikte Hakk, ahkâmın değişmesi ile Kendi Nefsinde değişmekten çok yücedir (muḳaddes ḳuddûs). Her iki model de Eş'arîler'in cevher-araz teorisini anımsatmaktadır.

İbn Arabî'nin Tanrı-âlem ilişkisine dair şemasını daha da basitleştirecek olursak, ya âlemdaki fenomenal varlıklar özünün Tanrı olduğu görüntülerdir, ya da evrendeki fenomenler özünün mümkünler olduğu Tanrı'nın tecellîleridir. İbn Arabî bu formülasyonda asıl problem olarak birinci kısmı görmektedir. Şöyle ki, hareket ve değişim gibi şeyler hâdislerin özelliği olup Tanrı'nın bu sıfatları alması imkânsızdır. Diğer yandan İbn Arabî âlemdaki varlıkların özünü Tanrı, görünüşlerini de mümkünler olarak adlandırmaktadır. Günlük hayatımızda biz varlıkların pek çok değişmeye maruz kaldığını gözlemlemekteyiz. Bu durumda görünüşlerin değişken, özün veya ayn'ın sâbit kalması gerekmektedir. İbn Arabî bu durumu ispat için renkli bir cama isabet eden ışık analogisine müracaat etmektedir.

Bu pek çok renge giren cama benzemektedir. Cama ışık vurur ve camdaki ayn'ların renklerinden ötürü değişik renklerdeki ışık ışınları cama yayılır. Biz biliriz ki, ışık bu renklerden hiçbirine boyanmamıştır. Bununla birlikte, his ışığın çeşitli renklere boyandığını müşâhede eder. Böylece bu ışık kendi nefsinde bu renklenmeyi kabul etmekten uzak ve yüce olmuştur (tekâddese). Aksine biz ışığın bundan uzak olduğuna şahadet ederiz. [Diğer yandan] biliriz ki, biz ışığı ancak böyle [renklenmiş gibi] idrâk ederiz.

Biz, mümkünlerin ayn'larının ahkâmının verdiği şeyin değişmesinin Hak'ta [da] gerçekleştiğini Hak'tan tenzih edecek olursak, Hakk'ın zâtında değişikliğin gerçekleştiğini tenzih etmiş oluruz. Bilakis O [bizim bu tenzihimizden bağımsız olarak] Kendisi [bu değişmeden] çok yücedir (Ḳuddûs Subbûh). Ne var ki, iş gözün görmesinde ancak böyle olur. Çünkü a'yan-ı sâbitenin sûreti kendi nefislerinde böyledir. Rûhu'l-Kuds dahi böyledir.

Nitekim o bazen Dihye sûretinde veya bir başkası sûretinde tecellî eder ve bazen de öyle tecellî eder ki, bütün ufuğu kaplar. Yine onun inci sûretinde tecellî ettiği olmuştur. Onun üzerinde tecellîler çeşitli olmuş veya o sûretlerde çeşitli olmuştur. Biliriz ki, o Rûhu'l-Kuds olması yönünden zâtında değişmekten münezzehtir; ancak bizim gördüğümüz budur.

Özetle söyleyecek olursak, ışık renkli bir cama isabet ettiğinde camın rengini alarak yansır. Ne var ki, ışık cama çarpıp kırıldıktan sonra bile hakikatte cama çarpmadan önceki hali üzeredir. Ancak gözümüz, ışığı, kırılma işleminden sonra onu kıran camın rengini almış gibi görür. Bu analogide ışık Tanrı'nın vücûdu, cam mümkünlerin ayn'ları, camdan kırılarak yansıyan ve camın rengini alan ışık ise âlemdeki varlıklardır.

Bu analogide İbn Arabî'nin asıl vurgusu, Tanrı'nın zâtının mümkünlerin ayn'ı olmakla mümkünlerde meydana gelen değişmelerden etkilenmeyeceği ise de, renklenmemiş ışığın ve görünüşte renklenmiş ışığın her ikisinin de netice itibarı ile Tanrı'nın vücûdunu temsil ettiğinden, bu misâl ışıkların veya vücûdun birliğini ve özdeşliğini, yani vahdet-i vücûdu ispat etmektedir.

İbn Arabî'nin ışık-cam analogisinden sonra vahiy meleği Cebrâil'in başta Dihye olmak üzere pek çok ashabın sûretinde görüldüğünü zikretmesi oldukça anlamlıdır. Bilindiği gibi İslam geleneğinde meleklerin ışıktan yaratıldığına dair rivayetler vardır.⁸⁵ Bu yüzden Cebrâil, cevher itibarı ile ışık olmasına rağmen pek çok insanın sûretinde gözükmuştür. Fakat onun ışık dışındaki sûretlere girişi, onun zâtında ve cevherinde bir değişiklik meydana getirmemiştir.

2.3. Sudûr Nazariyesi

İbn Arabî ile 'sudûr' teriminin yanyana getirilmesine bir kısım araştırmacılar itiraz etmiş ve İbn Arabî'nin bilinçli biçimde 'sudûr' yerine 'zuhûr' kelimesini kullandığını iddia etmişlerdir. İbn Arabî'nin birlik-çokluk problemini tartışırken çoğu kez ikinci terimi kullandığını kabul etmekle birlikte, onun birinci terimi hiç kullanmadığı fikrine katılmıyoruz. Biz kendi *Fütûhât* okumalarımızda üç yerde İbn Arabî'nin lafzen 'sudûr' kelimesini kullandığına şahit olduk. Bu metinleri naklettikten sonra konuyla ilgili birkaç muhtemel itiraz üzerinde duralım.

1. Tartan, tartma ve terazi olan gayp, hazret-i Hak'tır. Ayna ise hazret-i insandır. Tartma Allah'a aitken; müşâhede, nefsi ayna olan kimseye aittir. O, kutlu ve doğru (sa'îd ve şâdık) bir erdir. Allah bu sırrı dilediğine açar. Böylece O, kişinin aynasına yine o kişiye

⁸⁵ Bkz. Gölcük- Toprak, *Kelâm*, s. 383.

ilâhî yaratmanın sûretini gösterir ve O'nun katından eşyanın vücûdda nasıl **sudûr** ve **zuhûr** ettiğini temaşa ettirir. Bu duruma, Hz. Ebûbekir şu sözünde işaret etmiştir: “Ben hiçbir şey görmedim ki, Allah'ı o şeyden önce görmüş olmayayım.”⁸⁶

2. Her bir kelimenin yönleri (vücûh) vardır. Böylece Rahmân'ın nefesinden sudûr etmiştir. Bu **sudûr** eden şey, Rabb'imizin mahlûkâtı yaratmadan önce kendisinde bulunduğu 'amâdır. 'Amâ, insanî nefes gibidir. Âlemin boşlukta (halâ) kâinâtın mertebelerine göre uzayıp-genleşmesindeki (imtidâd) zuhûru da insanî nefesin kalpten ağza kadar uzayıp-genleşmesi gibidir.⁸⁷

3. Mümkünler, Allah'ın tükenmeyen sözleridir. Bu sözlerle Allah'ın karşı konulmaz gücü zuhûr eder. Onlar mürekkeb varlıklardır. Çünkü onlar ifade için gelmişlerdir. Onlar Arapça'da “ol!” sözü ile tabir olunan bir terkibden **sudûr** ederler. Bu sözcükten, rûh ve sûretten mürekkeb olandan başkası varlığa gelmez.⁸⁸

İbn Arabî 'sudûr' terimini zuhûr veya tecellî anlamında kullanıyor, şeklinde bir itiraz yükseltilebilir. Fakat bir numaralı metinde zuhûr ve sudûr terimleri yan yana kullanılmıştır. Bu da onun, sudûru zuhûrdan farklı bir mânâda kullandığı anlamına gelmektedir.

İbn Arabî'nin 'sudûr' kelimesini felsefî-terminolojik anlamda değil, literal anlamda kullandığı da öne sürülebilir. Fakat 'sudûr' teriminin her üç pasajda da kullanıldığı bağlam dikkate alınırsa, bu kelimenin yaratılış veya varlığa-geliş anlamında kullanıldığı görülecektir. Dahası İbn Arabî pek çok yerde sudûru ifade etmek için sudûr kelimesi ile müterâdîf başka kelimeler kullanmaktadır. Bunlar arasında 'inbi'âs' ve 'infi'âl' terimlerini⁸⁹ sayabiliriz. Bu iki terimin 'zuhûr' değil 'sudûr' anlamına geldiği açıktır.

İbn Arabî Plotinus'un sudûr nazariyesine çok fazla bir şey eklememektedir. Bununla birlikte sudûr nazariyesine kısaca değindiğimiz bölümde Plotinus'un 'sudûr' ile kelimenin literal anlamının çağrıştırdığı 'bir şeyin bir başka şeyden çıkmasını' kastetmediğini ifade etmiştik.

İbn Arabî'nin felsefesi ile ilgili Türkçe metinlerin çoğunda 'tecellî' kelimesi olduğu gibi kullanılmaktadır. Türkçe literatürde bu terim, başından beri 'görünmek' olarak kullanılsaydı, sanırsız bu terim üzerindeki sis bulutu kalkardı.

'Tecellî' kelimesinin sözlük anlamı, 'ortaya çıkmak' ve 'görünmek'tir.⁹⁰ Buna göre Tanrı ilk tecellîsinde kendi kendisine, sonraki tecellîlerde mümkünlere görünmektedir.

⁸⁶ İbn Arabî, *Fütûhât*, III/234.

⁸⁷ İbn Arabî, *Fütûhât*, II/389.

⁸⁸ İbn Arabî, *Fütûhât*, IV/69.

⁸⁹ İbn Arabî, *Fütûhât*, II/300.

⁹⁰ el-Hakîm, *el-Mu'cem*, s. 257.

Işığın zuhûr, yani gözükmek, gözükmenin idrâk –yani görmek-, idrâkin de en kâmil anlamda hem başkasını hem de kendisini görmesi ile akılda gerçekleştiğine dair formülasyonu hatırlayacak olursak, Hak zâtî tecellisinde, yani kendi kendisine görüldüğünde, mümkünlerin ayn’ı ortaya çıkmaktadır. Bu Plotinus’un Bir’den ikinci hipostas olan Akıl’ın çıkış sürecine ilişkin şeması ile büyük benzerlik arz etmektedir. Şimdi İbn Arabî’nin bu şemayı nasıl çizdiğine bakalım:

Mümkünün vücûdla muttasıf olduğu ve ışığa boyandığı anda mümkün hâsıl olan ilk tecellî, şu karanlık heykellerin sahip olmadığı ışıksız rûhlar için olan tecellîdir. Fakat bu rûhların kendilerinde daima kalacak olan bir mümkünlük gölgeleri vardır. Bunlar boyandıkları şey ile ışık olmuşlarsa da, bunların kendilerindeki gölgeleri zuhûr etmez; öte yandan gölgenin onlardaki hükmü yok da olmaz. Bu mertebeye Hz. Peygamber şu sözlerinde işaret etmişlerdir: “Allah’ım beni ışık kıl.”⁹¹

İbn Arabî bilinen tecellî nazariyesini tekrarlamakta ve ilk tecellîye maruz kalan ve karanlık heykellere sahip varlıklarla sırf ışık olan Tanrı arasında bir mertebede bulunan mümkünlerden bahsetmektedir. İbn Arabî bu ara-durumu, yani mümkünlüğü, ışık ve karanlık arasında bir yerde olan gölgeye benzetmektedir. Mümkünün ontolojik statüsünün ışık bağlamındaki tartışmasını bir sonraki bölümde yapacağımız için filozofumuzun akılla ilgili ifadelerine geçmek istiyoruz.

Bazı ışıksız rûhları kendinden geçiren (heyyeme) bu ilk-var-kılma (ibdâ’î) tecellisinden sonra, [O] bu ilk-var-kılınan [mubde’a] rûhların bazısına bir çeşit tecellî ile tecellî etmiştir. Bu tecellîde [İlk Akıl], O’ndan [yani Tanrı’dan], ışıklar ve karanlıklar âleminde latîfler ve kesîfler, basitler ve mürekkebler, cevherler ve arazlar, zamanlar ve mekânlar, izafetler, keyfiyetler ve kemmiyetler, yerler, fâiller ve münfailler âleminde bu tecellîden kıyamete kadar zuhûr edecek bütün mertebeleri bilmiştir... İşte bu, İlk Akıl’ın ilmidir.⁹²

İbn Arabî bu pasajda İlk Akıl’ın ‘oluşum’ şeklini tecellî ile açıklamaktadır. Fakat bu tecellî var-kılıcı/ibdâ’î tecellî değil, bilgi-verici tecellîdir. Tanrı’nın ilk gözükmesinden bir kısım ışıksız ruhlar kendinden geçmiş, ama onların arasından birisi, yani İlk Akıl, Tanrı’nın bu gözükmesinden kıyamete kadar olacak herşeyin bilgisini elde etmiştir. İlk Akıl bütün bu bilgileri elde edince kendisinden Küllî Nefis sudûr etmektedir.

Akıl bu tecellîden bu mertebeleri bilince, ki bu mertebeler onun ilimleridir, bunun cümlesinden olarak Küllî Nefis’in ondan sudûru (inbi’âş) gerçekleşmiştir. Küllî Nefis, sudûr eden (inbi’âşî) ilk mefûldur. O, kendisinden sudûr eden [Tabiat] ile onun

⁹¹ İbn Arabî, *Fütûhât*, II/300.

⁹² İbn Arabî, *Fütûhât*, II/300.

kendisinden sudûr ettiği [İlk Akıl'ın] bir karışımıdır. Küllî Nefis'in kendisinden sudûr ettiği şey ışıktır [yani İlk Akıl]; Küllî Nefis'ten sudûr eden şey ise karanlıktır, yani Tabiat'tır.⁹³

İbn Arabî bu bağlamda İlk Akıl'ın Tanrı'nın ikinci tecellîsinden bilgi elde etmesi ile kendisinden Küllî Nefis'in sudûru arasındaki ilişki hakkında sessiz kalmaktadır. Sudûr nazariyesine ilişkin bilgilerimize dayanarak, İbn Arabî'nin bilgi elde etme olarak nitelendirdiği bu süreci, İlk Akıl'ın Tanrı'yı düşünmesi ile Küllî Nefis'in sudûr etmesi olarak yorumlayabiliriz. Bu sürecin ışıkla ilişkisine gelince, İlk Akıl'ın Tanrı'yı idrâk etmesi ile Tanrı'nın İlk Akıl'a kognitif zuhûru aynı anlama gelmektedir. Bu zuhûr-idrâk etkileşiminden ise Küllî Nefis sudûr etmektedir.

İbn Arabî İlk Akıl'ı kendisinde mümkünlük gölgesi bulunan bir ışık olarak tanımlamıştı. Küllî Nefis'e gelince, onun ışığı İlk Akıl'ın ışığına göre daha zayıf, kendisinden sonra gelen ve karanlık doğali olarak tanımlanan Tabiat'tan daha güçlüdür. Küllî Nefis bu süreçte İlk Akıl'ın bilgisine sahip olduğu gibi İlk Akıl'ın bilmediği bir bilgiye de sahiptir. İbn Arabî Küllî Nefis'le Tanrı arasında İlk Akıl halkasını düşürerek özel bir ilişki kurmakta ve bu ilişkiyi 'sır' olarak nitelendirmektedir. O, bu halkayı düşürmekle geleneksel sudûr nazariyesinin dışına çıkmaktadır.

Nefis'in gölgesi Tabiat'ın tarafını takip eden zâhirinde zuhûr etti, ama Nefis'in gölgesi Nefis'ten kesif cisimlerin gölgelerinin uzadığı gibi uzamadı. Böylece Nefis'e Akıl için zikrettiğimiz ilimlerin hepsi nakşolundu. Nefis'in, Akıl'ın bilmediği Allah'a dönük özel bir yüzü vardır. Çünkü bu yüz, Allah'ın Kendisi ile mahlûkât arasındaki bir sırrıdır. Bu sırrın nispeti bilinmez.⁹⁴

Akıl insanî düzlemde tartışılırken, bölünmeyi ve parçalanmayı, azlığı ve çokluğu kabul etmeyen soyut bir mânâ olduğu, bununla birlikte insanlar arasında akıl yönünden bir farklılığının bulunduğu belirtilir. Akıl bölünmeyi kabul etmiyorsa, o bu kadar insanda tek tek nasıl var olmaktadır? Yine akıl azlık-çokluğu kabul etmiyorsa insanlar arasında niçin akıl yönünden bir farklılık vardır?

İbn Arabî bu iki temel soruyu imâen sorduktan sonra, akıl gibi mânevî şeylerin hissî şeylerle temsîlinin mutad bir usul olduğunu hatırlatır ve buna örnek olarak ilmin sût,

⁹³ İbn Arabî, *Fütûhât*, II/300.

⁹⁴ İbn Arabî, *Fütûhât*, II/300.

ölümün koç sûretinde temessülünü zikreder. Daha sonra akılların nasıl çoğaldığını ve insanlardaki akıl yönünden derece farklılığını şöyle açıklar:

Akılların bu En Büyük Akıl'dan oluşumunu ilk lâmba temsili ile anlatabiliriz. Başka fitiller bu lâmbadan tutuşturulur; böylece fitiller sayısınca lâmbalar çoğalır. Yine fitiller kendi istidâdlarına göre bu lâmbanın ışığından alıp kabul ederler. Fitili temiz, yağı saf ve cismi büyük olan fitilin bu ışığı kabulü en büyük ölçüde olur. Böylece lâmbaların ışıkları arasındaki derece farkı fitillerin istidâdı ölçüsünde olur. Bununla birlikte ilk lâmbanın ışığından hiçbir şey eksilmez ve önceki kemâli üzere kalmaya devam eder.⁹⁵

İbn Arabî kesinlikle 'bölünemez' ve 'azlık-çoklukla nitelendirilemez' olarak nitelendirilen fakat insanların kiminde az kiminde çok ve parça parça bulunduğu tecrübeyle bilinen aklın bu paradoksal durumunu lâmba analojisi ile açıklamaktadır. İbn Arabî'nin ontolojisini hatırlayacak olursak, onun vermiş olduğu lâmba analojisinin ontolojisine de uygulanabileceğini görürüz. Bu analojinin ilk kısmı, ayna sembolüne çok benzemektedir.

Ayna sembolünde, ayna, karşısındaki şahsın sûretini cevherinin saflığı ve sathının cilâlanmışlığı ile orantılı olarak aslına uygun biçimde göstermekteydi. Bir şahsın karşısına saflık ve parlaklık değerleri birbirinden farklı on tane ayna yerleştirdiğimizde, şahıs aynı şahıs olmasına rağmen aynalar bu değerlerine bağlı olarak değişik sûretler göstereceklerdir. Aynı şekilde, ilk lâmbanın ateşinden tutuşturulan diğer lâmbaların fitilleri aynı ateşten tutuşturulmalarına rağmen, lâmbalar fitillerinin büyüklüğü ve yağlarının saflığı ölçüsünde yanacak ve ışık vereceklerdir. İbn Arabî tutuşma ve ışık verme işlemindeki bu iki değişkeni 'istidâd' olarak isimlendirmektedir.

İbn Arabî'nin akıllar bağlamında 'istidâd' terimi ile kastettiği, her ferdin biyolojik yapısı, bedeninin terkibi veya 'mizâc'ıdır. Bu son terimin ayna sembolizmi bağlamında da kullanıldığını hatırlayalım. Buna göre her insan ilk akılla aynı temasa sahip olmasına rağmen, akıldan aldığı miktar kendi alışı kapasitesine göre olmaktadır.

Bu analojinin diğer vechesine baktığımızda, diğer lâmbaların ilk lâmbadan tutuşturulmaları ilk lâmbanın ne ateşinden ne de ışığından bir şey eksiltmektedir. Benzer biçimde, kendisinden diğer akıllara akıl verildiğinde İlk Akıl'dan bir şey eksilmemektedir.

İbn Arabî İlk Akıl'la diğer akıllar arasındaki ilişkiyi açıkladıktan sonra, ilk lâmba ile diğer lâmbalar arasında hayâlî bir diyalog kurgular. Bu diyalogda diğer lâmbalar, ilk lâmba

⁹⁵ İbn Arabî, *Fütûhât*, II/67.

gibi kendilerinin de ışık verdiğini öne sürerek ilk lâmbanın kendileri üzerindeki üstünlüğünü kabule yanaşmazlar. İbn Arabî ilk lâmba için iddia ettiği bu üstünlüğü şöyle gerekçelendirir.

Diğer lambalar der ki, “Ben de onun gibiyim. O ne ile bana üstünlük kazandı? Ondan ışık alındığı gibi benden de ışık alınır.” Oysa onlar, onun üstünlüğünü ve onun asıl olduğunu görürler. İkincisi, o bir madde içinde değildir ve onunla Rabb’i arasında bir aracı da yoktur. Onun dışındakilere gelince, onların vücûdu ancak o ilk lâmba ile zuhûr etmiş ve bu zuhûr da tutuşmayı kabul eden maddelerle gerçekleşmiştir. Böylece akılların ayn’ları zuhûr etmiştir.

Bütün bunlar onlardan gizlenmiştir. Akıllar, kendisinden zuhûr ettikleri İlk Akıl’ı idrâkten aciz iseler, İlk Akıl’ın yaratıcısını, yani Allah Teâlâ’yı idrâkten haydi haydi acizdirler. Çünkü Allah’ın ilk yarattığı varlık, akıldır ve ondan, bu tabîî nefisler aracılığıyla zuhûr etmişlerdir. Bu yüzden o, babaların ilkidir. Allah onu Kitab’ında ‘Rûh’ diye isimlendirmiş ve onu Kendisi’ne nispet etmiştir.⁹⁶

İlk Akıl’ın diğer akıllara hangi özelliği ile üstünlük kesbettiği üç maddede ele alınmaktadır. Her şeyden önce İlk Akıl diğer akılların aslı ve kaynağıdır. Dolayısıyla İlk Akıl dışındaki bütün akıllar tutuşmak için İlk Akıl’a muhtaç iken, İlk Akıl’ın diğer akıllara böyle bir ihtiyacı yoktur. İkincisi, İlk Akıl Tanrı ile doğrudan ve aracısız bir ilişki halindeyken, diğer akıllar Tanrı ile böylesine bir doğrudan ilişkiden yoksundurlar. Üçüncüsü, diğer akılların varlığı ancak bir maddî heykel içinde mümkünken, İlk Akıl’ın böyle bir ortama ihtiyacı yoktur. Ayrıca diğer akıllar İlk Akıl’ın kendileri üzerindeki iyiliğini ve üstünlüğünü takdir edememekle İlk Akıl’ı anlayamamışlardır. Bu durumda onlar İlk Akıl’ın Yaratıcı’sını hiç anlayamayacaklardır.

İbn Arabî İlk Akıl ve tâlî akıllar arasındaki ilişkiye değindikten sonra tekrar felsefenin kadim birlik-çokluk meselesine döner. Filozofumuz birden çokluğun birliği yönünden değil, nispetler yönünden çıktığını düşünmektedir. O *Fütûhât*’ta pek çok yerde bu durumu Zât-sıfatlar ilişkisi bağlamında tartışmaktadır. Bunun anlamı, Zât tek ise de, sıfatlar çoktur. Hakikate Zât yönünden baktığımızda tek, sıfatlar veya nispetler yönünden baktığımızda çok olarak görürüz. Örneğin Tanrı’nın zâtı birdir, ama pek çok sıfatı vardır. Her sıfat Zât’la özdeş; ama bir sıfat bir başka sıfatla özdeş değildir. Bunun anlamı, bir ayn’ın, Zât olarak bir olmakla birlikte, Zât’ında potansiyel olarak çokluğu içermesidir. Çokluk bilfiil meydana geldiğinde, potansiyel olarak mevcut olan çokluk bölünmekte, fakat Tanrı Zât olarak tek kalmaya devam etmektedir.

⁹⁶ İbn Arabî, *Fütûhât*, II/67.

Her çoğalanın aslı birdir. Öyleyse cisimler bir cisme, nefisler bir nefse ve akıllar bir akla dönerler. Fakat birden çokluk, sırf birliği ile değil nispetlerle olur. Bu dediğimizi düşünürsen işin hakikatinin böyle olduğunu anlarsın. Böylece bu bir sanki kendi nefsinde bölünmüş değil, bu çokluğa bölünmüş olur. Bunun sebebi de birin ya nefisler, akıllar ve kendisine dönülen asıl gibi bölünmeyi kabul etmeyişinden veya birin kuvvetinde, kendisinde bir eksiklik doğurmadan çokluğun bulunması ile olur.⁹⁷

İbn Arabî'nin birlik-çokluk problemine önerdiği bu çözüm birkaç noktadan eleştirilebilir. Şeyh'in ilk olarak bilfiil çokluktan önceki kognitif çokluğu açıklaması gerekmektedir. Ama o bu moddaki çokluğu nispetlere, yani Tanrı'nın sıfatlarındaki çokluğa benzetmektedir. Fakat bu öneri de mantıken malûldür. Sembollerle ifade edilecek olursa, A, B ile özdeş ise ve B de C ile özdeşse, bunun zarurî sonucu A'nın C ile özdeş olduğudur. Buradan hareketle İbn Arabî'nin Alîm'in Kadîr'den farklı olduğunu söyleme imkânı ortadan kalkmıştır. Fakat Şeyh bu kez de, Alîm sıfatına sıfat olması yönünden bakıldığında Kadîr'den farklı, Zât yönünden Kadîr'le özdeştir, diyecektir. En başında Zât sıfatla özdeş ise, sıfata, Zât ve sıfat olmak üzere nasıl iki yönden bakabiliriz? Diyebiliriz ki, İbn Arabî'nin birlik-çokluk problemine ilişkin en makul açıklaması ilk lâmba-diğer lâmbalar analogisidir. Yani birden çokluk, birden hiçbir şey eksiltmeden bir şekilde sudûr veya zuhûr eder.

2.4. Mümkünlerin Statüsü

İbn Arabî mümkünün ontolojik konumunu ışık sembolizmi bağlamında tartışırken, mümkünün temel karakterini Tanrı'nın tecellîsine veya zuhûruna mahal olmak işlevi olarak tanımlar. Bu işlev mümkün için öylesine zâtî bir sıfattır ki, mümkünün Tanrı'nın tecellîlerini veya bu tecellîlere mahal olmayı reddetmesi düşünülemez.

Âyetler, âlemin ayn'larının mazharlarında zâhir olanın Hak olduğunun delilleridir. “Rabb'in herşey (yani âlemin ayn'larından herşey) üzerine (yani âlemdeki tecellîsi ve zuhûru üzerine) şahit olarak yetmez mi?”⁹⁸ Âlemin, kendisinde zâhir olanı kendisinden uzaklaştırma gücü yoktur. Yine mazhar olmama gücü de yoktur. İşte buna ‘mümkünlük’ denir. Eğer âlemin hakikati mümkünlük olmasaydı, ışığı kabul etmezdi. Bu ışık ise Hakk'ın ondaki zuhûrudur.⁹⁹

⁹⁷ İbn Arabî, *Fütûhât*, II/67.

⁹⁸ Fussilet Sûresi, 41: 53.

⁹⁹ İbn Arabî, *Fütûhât*, II/147.

İbn Arabî'nin bu mümkün tanımlamasındaki hedefi, mümkünü muhâlden ayırt etmektir. Bu da mümkünün vücûdla muttasıf olmayı kabul etmesi anlamına gelmektedir. İbn Arabî'nin 'mümkünlük' telakkisi kelâmcı ve filozoflarınkinden oldukça farklıdır. Şeyh, bu terimle 'varlığı bir başkasına dayanan' veya 'yokluğu ve varlığı müsâvî olan' bir aklî kategoriye kastetmez. Ona göre mümkün, henüz vücûd alanına girmemiş ama bu alana girmek için gerekli ön-kabiliyete sahip bir 'varlık'tır. Bir başka deyişle mümkün, filozof ve kelamcıların terminolojisinde mâhiyet, İbn Arabî terminolojisinde a'yân-ı sâbitedir. Buna göre mümkün, varlığı ve yokluğu eşit oranda düşünülebilen bir ontolojik aklî kategori değil, mevcudun vücûddan önceki sübûtî varoluş safhası veya hazretidir. Binaenaleyh mümkünün en azından gelecekteki varoluşu kesindir.

Mümkünün ademdeki sübût halinden vücûddaki vücûd haline çıkış sürecini İbn Arabî'nin ışık ve zuhûr terimleriyle ifade edecek olursak, mümkünler Tanrı'nın ışıklarını yansıtmazlık, yani vücûdu kabul etmezlik edemezler. Onlar mümkün oldukları için, yani varlığa getirilmeye 'damgalandıkları' için varlığa gelmeyi reddedemezler.

İbn Arabî mümkünlerin adem hazretindeki bu varoluşlarını, yani sâbitliklerini, kendilerinde belli-belirsiz bir ışığa sahip olmaları ile sembolize etmektedir. Antik ve ortaçağ optik anlayışında görmenin gerçekleşmesi için, gözden çıkan ışınlarla görülecek nesneden çıkan ışınların birleşmesi gerekmektedir. İbn Arabî düşüncesinde zuhûrun vücûd anlamına geldiğini dikkate alırsak, Tanrı'nın ışığı ile mümkünün ışığı birleşmekte, böylece mümkünün zuhûru/vücûdu gerçekleşmektedir.

Gazâlî'nin bir şeyin başkasına zuhûr edebilmesi için, o şeyin ilkin kendi nefesine zuhûr etmesi gerektiği fikri ile İbn Arabî'nin mümkünün zâtî niteliği olarak kendisinde ışık bulundurması gerektiği düşüncesi, mümkünü ontolojik konumlandırılış biçimleri yönünden birbirine yakındır. Şu farkla ki, Gazâlî 'başkasına' sözünü mutlak biçimde kullanırken, İbn Arabî 'başkasına' kategorisini biz insanlar ve Tanrı olmak üzere iki alt-gruba ayırır. Buna göre mümkünlerin bu zâtî ışığı/sübûtu bize görünmezken Tanrı'ya görünmektedir.

Işık olmasaydı hiçbir ayn O'nu müşâhede edemezdi.

Akıl olmasaydı hiçbir varlık (kevn) O'nu bilemezdi.

Vücûd halinde bize zâhir olduğu gibi adem halinde O'na hep zâhir olan mevcûdât, kevnî-ilâhî ışıkla zuhûr etti. Biz mevcûdâtı adem halinde aklen, vücûd halinde ayn olarak idrâk ederiz. Hak ise onları her iki halde de ayn olarak idrâk eder. Binaenaleyh mümkün adem halinde kendi nefsinde bir ışık üzere olmasaydı vücûdu kabul etmez ve muhâlden seçilip ayrılmazdı. Onun mümkünlük ışığı ile Hak onu müşâhede etti ve onun vücûd ışığı

ile halk onu müşâhede etti. Hak ile halk arasındaki fark, iki müşâhede arasındaki farktır. Hak, ışık içinde ışıktır. Halk ise adem halinde karanlık içinde ışıktır. Halk vücûd halinde ışık üzere ışıktır. Çünkü o Rabb'ine olan delil ile özdeşdir.¹⁰⁰

İbn Arabî'nin bu pasajdaki son cümleleri onun ışık bağlamında yaratma anlayışına ışık tutmaktadır. Mümkün sübût evresindeyken içinde bulunduğu ortam olan mutlak yokluk veya muhâllik tam bir karanlık olarak tasvir edilirken, mümkün bu karanlık içinde belli-belirsiz bir ışığa sahiptir. Bu ışığı sayesinde mümkün, içinde bulunduğu muhâllik ortamından bir nebze olsun seçilip ayrılmaktadır. Tanrı'nın ışığı, kendisinde belli-belirsiz ışık bulunan, yani vücûdu kabul etme istidâdına malik olan mümkün vurdüğunda mümkün zuhûr etmektedir. İbn Arabî bu süreci bir başka yerde, "Allah'ın insanı içinde bulunduğu gayp karanlığından dışarı çıkarmıştır" diye tasvir eder.¹⁰¹

İbn Arabî'nin bu zuhûr açıklaması ve kullandığı ışık sembolü, Fârâbî'nin akıllar nazariyesini açıklarken kullandığı ışık sembolüne oldukça benzemektedir. Fârâbî varlıkları ilk önce aklî kuvvet tarafından tasavvur edilebilirlik özelliklerine göre 'cevherce bilfiil akıl' ve 'bilfiil akledilir' olmak üzere ikiye ayırır. Bunlar maddeden soyutlanmış varlıklardır. Bir de cevherce bilfiil akledilir olmayan varlıklar vardır. Bunlar maddenin kendisi, maddî bir şey veya maddede bulunan bir şey olabilir.¹⁰²

Bilkuvve akledilir varlıklar, bilfiil akledilirlik durumuna geçebilirler. Fakat bu işi onlar kendi başlarına yapamazlar. Onları kuvve halinden fiil haline geçirecek bir başkasına ihtiyaç vardır ve o da bilfiil akıldır.

Fârâbî bilfiil akılla bilkuvve akledilir (yani maddî şey) arasındaki ilişkiyi Güneş ışığı ile göz ve renkler arasındaki ilişkiye benzetir. Görme kuvveti gözde var olan bir istidâd ve kuvvettir. Renkler de görülmeden önce bilkuvve görülebilir şeylerdir. Fakat ne göz kendi başına bilfiil görebilir, ne de renkler kendi başlarına bilfiil görülebilirler. Gözün bilfiil görebilmek, renklerin de bilfiil görülebilmek için muhtaç oldukları ışığı bu ikisine Güneş verir. Aynı şekilde bilfiil akıl, bu kuvve durumundaki maddî akla kuvveden fiile çıkacak gücü verir.¹⁰³ Fârâbî, göze görmek ve renklere görülmek işinde İbn Arabî'nin verdiği daha az önemli bir rol vermektedir. Çünkü o, ne göze ne de renklere görme ve görölme

¹⁰⁰ İbn Arabî, *Fütûhât*, III/380-1.

¹⁰¹ İbn Arabî, *Fütûhât*, III/268.

¹⁰² Ebû Nasr el-Fârâbî, *İdeal Devlet (el-Medînetü'l-Fâzıla)*, çevr. Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, Ankara 1997, s. 87.

¹⁰³ Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 88-9.

fiilini sağlayan ışıktan bir pay vermektedir. Oysa İbn Arabî, mümkün görülebirlirlik özelliğini kendisinde bulundurduğu ışıkla özdeşleştirir. Dolayısıyla onun ayn'lara verdiği varoluş istidâdı, Fârâbî'nin bilkuvve akledilebilirliğe verdiği akledilebilme istidâdından fazladır.

İbn Arabî'nin yaratma açıklamasına dönecek olursak, Tanrı'nın yaratıcı ışık-gönderme eyleminin iliştiğı obje mutlak karanlık değıl, bu karanlık içinde ışığı kabul etme istidâdına sahip olan mümkündür. İbn Arabî bir başka yerde ışık-karanlık ikilisi bağlamında Tanrı'nın yaratma eylemini tartışırken, bu eylemi tasvir şekli oldukça ilginçtir.

“Allah mahlûkâtı karanlıkta yarattı” [sözü ne anlama gelmektedir?] Bu, şu söz gibidir: “Allah sizi analarınızın karnından çıkardı ve siz o sırada hiçbir şey bilmiyordunuz.”¹⁰⁴ “Sonra size kulak, kalp ve göz verdi.”¹⁰⁵ Bu, senin kendisiyle eşyayı gördüğün sendeki ışıklardır. Sen ancak O'nun sende kıldığı [şey] ile idrâk ettin. O da sende senden başkasını kılmağı. O'nun için olan, senin olduğun [şey, yani] vücûddur. Sen ise kendisiyle mevcut-madûmun –ki o ne vücûdla ne de ademle muttasıf olabilir- idrâk edildiğı bu vücûddansın. O da mezkur şeyden göğüslerin idrâkidir. Mümkünlere gelince onlar zâtları ve ayn'ları yönünden karanlık içinde adem üzeredirler. Onlar O'nun vücûdu için bir mazhar olmadıkları sürece hiçbir şey bilemezler. O [vücûd] ise mümkün O'ndan aldığı şeydir.¹⁰⁶

Bu açıklama, Hakîm et-Tirmizî'nin sorduğı otuzuncu soruya İbn Arabî'nin verdiği cevaptır. Şeyh, mahlûkâtın karanlıkta yaratılışını canlıların ana rahmindeki yaratılış sürecine benzetmektedir. İnsan cenini ana rahminde canlılığını sürdürmekle birlikte, göz, kulak vb. organları henüz gelişmemiştir. Hamileliğin ilerleyen safhalarında Allah bu yavrunun organlarını tamamlamaktadır. Şeyh, ceninin canlılık vasfını mümkünde bulunan belli-belirsiz zâtî ışığa/sübûta, sonradan organlarının gelişip tamamlanmasını ise mümkün tam bir ışık/vücûd verilerek zuhûr etmesine benzetmektedir. Bu misâle göre eğer cenin ilk başta canlılık vasfına sahip olmasaydı, daha sonra gelişip büyüemeyecek ve tam bir insan olamayacaktı. Benzer biçimde mümkünde zâtî ışık olmasaydı, Tanrı'nın yaratıcı ışığını alıp kabul edemeyecekti.

İbn Arabî'nin varlığı ışık, yokluğu da karanlık olarak nitelendirdiğini ifade etmiştik. Mümkün ise ne muhâl gibi tam bir yokluk ne de Tanrı gibi tam bir vücûdla muttasıftır. O halde mümkünlerin ışık-karanlık skalasındaki yeri neresidir?

¹⁰⁴ Nahl Sûresi, 16: 78.

¹⁰⁵ Secde Sûresi, 32: 9.

¹⁰⁶ İbn Arabî, *Fütûhât*, II/62.

İbn Arabî bu soruya şöyle cevap verir:

Hak mahza ışık, muhâl ise mahza karanlıktır. Karanlık aydınlığa, aydınlık da karanlığa hiç dönüşmez. Mahlûkât aydınlık ile karanlık arasında bir berzah olup zâtı itibarıyla ne karanlıkla ne de aydınlıkla sıfatlanabilir. O, kendisinde iki tarafın da hükmü bulunan ortaç berzaktır. Bu yüzden O, insan için iki göz kılmış ve ona iki yolun arasında bulunduğu için iki yolu göstermiştir.¹⁰⁷

Bir yol için olan bir gözle ışığa bakar ve bu ışıktan istidâdı ölçüsünde alıp kabul eder; diğer yol için olan gözle karanlığa bakar ve ona yönelir. O, kendi nefsinde ne aydınlıktır ne de karanlık. Bu yüzden o ne mevcuttur ne de madûm. O, mahza aydınlığın karanlığı kovmasına ve mahza karanlığın mahza aydınlığı kovmasına engel olan güçlü engeldir. O kendi zâtı ile her iki taraftan da alıp kabul eder. Aydınlıktan alışı ile kendisi ile ‘mevcut’ olarak niteleneceği şeyi alır. Karanlıktan alışı ile ‘madûm’ olarak niteleneceği şeyi alır. O her iki taraftan korunmuştur ve her iki taraf için koruyucudur.

Halkın ölçüsünü ancak Hak takdir eder. O, bu âlemde zâhir olan aydınlık ve karanlıkların aslıdır. Bu asıl da mümkünün her iki taraftan boyandığı şeydir. Eğer her iki tarafın ayn’ını korumak yönünden bu konumda olan o şey olmasaydı, Hak şu sözünde kendi Nefsine vacip kıldığı şey ile Nefsini nitelemezdi: “Rabb’inin Nefsi üzerine rahmeti yazdı.”¹⁰⁸ “Rahmetim herşeyi kuşatmıştır.”¹⁰⁹ “Uygun bir ceza olarak.”¹¹⁰ Yani mümkün koruma üzere oluşuna uygun olarak.

Hak aynı şeyi muhâl için de gözetti ve mümkün üzerine muhâlin hakikatinden döktü. Mümkün üzerinde madûmluğu ve vücûdu muhafaza etti. Böylece mümkün isbatta, hem vücûd hem de ademle muttasıf oldu. Yani mümkün, her ikisinden alıp kabul eder oldu. Nitekim mümkün nefyde de aynı sebepten dolayı ne mevcut ne de madûm olmamakla vasıflanır. Böylece mümkün nefy ve isbat arasında vasfolunmakla vücûd ve ademi birleştirmiştir. Mevcut olursa ademle sıfatlanamaz, ki doğrudur. Madûm olursa vücûdla sıfatlanamaz ve böylece muhâl olur. O hem muhafaza eden hem muhafaza edilen, hem koruyan hem de korunandır. Bu sınır onun için sâbit ve ayrılmaz bir niteliktir; o bu sınırın dışına çıkamaz. Bu yüzden de o adem ile vücûd arasında kalakalmakla nitelenmiştir. Çünkü o, tamamen bir tarafa yönelip gidemez.¹¹¹

İbn Arabî mümkünü, muhâl ve vücûd arasına yerleştirmekte ve ona nefes sembolizmi bölümünde kısaca ele aldığımız bir terim olan ‘berzah’ ile işaret etmektedir. Berzah, İbn Arabî düşüncesinde iki ayrı varlık kategorisi arasında yer alan, her iki kategorinin niteliklerine sahip olmakla birlikte ikisine de dâhil edilemeyen, bu özelliği ile arasında bulunduğu iki kategoriye hem birbirinden ayıran hem de birbirine bitişiren bir ara-kategoridir.

¹⁰⁷ Beled Sûresi, 90: 9–10.

¹⁰⁸ En’âm Sûresi, 6: 54.

¹⁰⁹ A’râf Sûresi, 7: 156.

¹¹⁰ Nebe Sûresi, 70: 26.

¹¹¹ İbn Arabî, *Fütûhât*, III/267–8.

Şeyh mümkünleri ışık-karanlık ikilisinin arasına yerleştirmekle birlikte mümkünleri adlandırmada ışıkla ilgili bir terim kullanmamaktadır. Fakat o *Fütûhât*'ta bir başka yerde mümkünleri ara-durumlarından ötürü gölgeye benzetir. Doğal bir fenomen olan gölge, ne tam ışık ne de tam karanlıktır. Öte yandan gölge, kendisinde ışık ve karanlığı birleştirmiştir. Fakat doğası gereği, gölge kendisinin iki yanında bulunan ışık ve karanlığa karışamaz. Bu yüzden o, İbn Arabî'nin deyişiyle, 'hem korunan hem de koruyan' olmaktadır.

İbn Arabî mümkünün vücûd/ışık ve adem/karanlık ile olan bu çift yönlü ilişkisini mümkün ile vücûd arasında geçen mitik bir diyalogda anlatmaktadır. Bu diyalogda vücûd, mümkünü ortadalık rolünü talim etmekte ve onu iki taraftan birine saptığı takdirde karşılaşacağı akıbet konusunda uyarmaktadır:

Mârifet ilimlerinin ikincisi, tecellî ilmidir. İlâhî tecellî kesintisiz olup ona bir engel yoktur. Ama onun O [veya tecellî] olduğu bilinmez. Bu, Allah'ın âlemi yarattığında ona adem halindeyken kelâmını işittirmesidir. Bu kelâm da O'nun "ol!" sözüdür. Böylece âlem Hakk'a görünür (meşhûd) olmuş, Hak ise ona görünür olmamıştır. Bu haldeyken mümkünler üzerinde –başkası değil- adem örtüsü bulunmaktadır. Bu yüzden onlar madûm iken mevcudu idrâk edemezler. Bu durum karanlığı kovan ışık gibidir. Şöyle ki, karanlığın ışık yanında bekâsı yoktur. Aynı durum adem ve vücûd için de geçerlidir.

Böylece a'yân-ı sâbiteye, mümkünlüğü ve kabul istidâdı sebebiyle oluverilmeyi (tekvîn) emredince, a'yân-ı sâbite orada ne olduğunu görmek için seğırtmiştir. Çünkü onun kuvvetinde –vücûd yönünden değil sübût yönünden- işitme olduğu gibi görme de vardır. Böylece mümkün, var olduğunda ışığa boyandı ve [kendisinden] adem zâil oldu. O gözlerini açtı ve vücûdu, mahza hayrı gördü. Fakat ne O'nun ne olduğunu ne de ona O'nun oluverilmeyi emrettiğini bilebildi. Çünkü tecellî ona Neyi gördüğünün bilgisini verdi; ona, ona vücûd verenin O olduğunun bilgisini vermedi.

O [mümkün] ışığa boyanınca bakışlarını soluna çevirdi ve ademi gördü. Onu tahkik edince bir de baktı ki, o [mümkün], O'ndan, kendisine ışık vuran bir şahıstan gölgenin çıktığı (inbi'âs) gibi çıkıyor! Bunun üzerine o şöyle dedi: Bu da nedir?! Işık ona sağ taraftan şöyle cevap verdi: Bu, sensin! Eğer sen ışık olsaydın, gölge için bir ayn zuhûr etmezdi. Bu yüzden Ben'im ışık ve Ben'im onun mezhebi! Senin üzerinde olduğun ışığa gelince, o ancak Bana senin zâtından karşı durandır [yani Bana dönük tarafındandır]. Bu, senin Ben olmadığını bilmen içindir. Çünkü Ben, gölgesiz ışıgım; sense mümkün oluşun sebebiyle karışık (mumtezic) ışıksın. Bana nispet edilersen seni kabul ederim, ademe nispet edilersen, seni o da kabul eder. Çünkü sen, vücûd ile adem arasındasın. Gölgeden yüz çevirecek olursan, mümkünlüğünden yüz çevirmiş olursun. Mümkünlüğünden yüz çevirirsen de Ben'i bilmemiş olursun. Çünkü senin için, Ben'im senin İlâh'ın, Rabb'in ve Varlığa-Getirici'n olduğuma dair tek delil, senin mümkünlüğündür. Mümkünlüğün ise, senin gölgeni müşâhede etmendir.

Diğer taraftan ışığından bütünüyle yüz çevirsen ve hep gölgeni müşâhede eder olsan, bu kez de onun senin mümkünlük gölgen olduğunu bilmez ve onun muhâllik gölgesi olduğunu tahayyül edersin. Muhâl ve vacip ise bütün yönlerden birbirlerine karşıttırlar.

Seni çağırıldığında Bana icabet etmedin ve Ben'i işitmedin. Bunun sebebi bu meşhûdun seni Ben'im çağırma sağır kılmasıdır.

Bana, seni senin gölgenden fâni kılacak bir bakışla bakma. Aksi takdirde sen, senin Ben olduğunu iddia eder ve cehalete düşersin. Öte yandan kendi gölgene de seni Ben'den fâni kılacak bir nazarla bakma. Çünkü bu bakış, sana sağırlığı miras bırakır ve seni ne için yarattığını bilmemiş olursun. Öyleyse bazen öyle bazen de böyle ol. Allah senin için iki gözü biriyle Ben'i, ötekisiyle de gölgeni müşâhede edesin diye yarattı.

Verilen nimeti anlatmaktan (imtinân) bahsederken sana şöyle demiştim: “Biz onun için iki göz, bir dil ve iki dudak kılmadık mı? Ona iki yolu da göstermedik mi?”¹¹² Yani ona iki yolu açıkladık; karanlık ve aydınlık yolu.¹¹³ Çünkü muhâl-adem, karanlıktır; mümkünün ademi ise karanlık değil gölgedir. Bu yüzden gölgede vücûdun rahatlığı vardır.¹¹⁴

Plotinus'un sudûr nazariyesinden bahsederken, onun aslında 'sudûr' kelimesinden pek de memnun olmadığını, fakat felsefesini isimlendirmek için ister istemez bir terim vaz etmek zorunda kaldığını, bu işi yaparken onun tabiat fenomenlerinden birtakım örnekler seçip sonrasında bu örneklerin maddî çağrışımlarını nefyettiğini, böylece kendi felsefesini ifadede yeni bir yol bulduğunu belirtmiştik. Yukarıdaki pasajda aynı sıkıntıya ve sürece İbn Arabî'de de şahit oluyoruz.

Şeyh, mümkünün Vücûd'dan 'çıkış'ını veya salt olarak zuhûrunu dilin araçları ile dışavururken, bir tabiat fenomeni olan gölgeye yönelmekte ve 'çıkış' eylemini ifadede 'inbi'âş' kelimesini seçmektedir. Seçilen fenomeni ve kullanılan kelimeyi yanyana getirdiğimizde, mümkünün varlığa geliş sürecinin ifadesinde Şeyh'in nasıl bir sıkıntı yaşadığına şahit olmaktadır. 'İnbi'âş' kelimesinin literal anlamı 'çıkma' tır. Fakat bu çıkış, bir kaynaktan suyun çıkışı veya bir kaptan bir sıvının taşıdığı gibi değildir. Aksine bu terim, 'çıkış' kelimesindeki maddî çağrışımları nefyeden bir kelime olup, bu yüzden şahıstan gölgenin çıkışını ifade etmede seçilebilecek en uygun terimdir. Bir başka deyişle, Şeyh bu misâlde, “Çokluk, Bir'de bir eksiklik doğurmadan çokluğun bulunması ile olur”¹¹⁵ fikrini örneklendirmektedir.

¹¹² Beled Sûresi, 90: 8–10.

¹¹³ İnsân Sûresi, 76: 3.

¹¹⁴ İbn Arabî, *Fütûhât*, II/299–300.

¹¹⁵ İbn Arabî, *Fütûhât*, II/67.

2.5. Bilgi Felsefesi

İbn Arabî bilgi kavramını ifade etmek için ‘ilim’ ve ‘marifet’ kelimelerini kullanmaktadır. İlmi, “bir şeyin hakikatının nasılsa öylece bilinmesi”¹¹⁶ olarak tanımlayan Şeyh, hem şariat ve nazar bilgisini hem de müşâhede bilgisini isimlendirmede ‘ilim’ terimini tercih etmektedir.¹¹⁷ Dolayısıyla ilim, bilgi ve bilmenin genel bir adı iken, marifet bu genel ilim kategorisinin özel bir biçimidir. Nitekim İbn Arabî marifeti, sûfinin Tanrı’nın tecellîsine ilişkin müşâhadesi ile elde ettiği özel bir bilgi olarak görmektedir. Ne var ki o marifet teriminin, bu terimin Tanrı’ya ilişkin bir tanıma ve tanışıklık çağrıştırdığı için ilk sûfiler tarafından ‘edeb’e riayet etmek maksadıyla kullanılmadığını iddia etmektedir.¹¹⁸

İbn Arabî ilme ilişkin olarak ‘zâhir ilmi-bâtın ilmi’, ‘resmî ilim-zevkî ilim’, ‘haber ilmi-kalp ilmi’ gibi pek çok tasnif yapmaktadır.¹¹⁹ Biz bu tasnifleri iki ana başlık altında toplayabiliriz.

1. Resmî ilim/zâhir ilmi: Bu kategoriye İbn Arabî’nin kelam disiplinini isimlendirmek için kullandığı ‘nazar ilmi’ ve şariat ilimlerini adlandırmak için seçtiği ‘haber ilmi’ girer.¹²⁰

2. Zevk ilmi/bâtın ilmi/kalp ilmi/sırlar ilmi: İbn Arabî’nin ‘muâmele’ ismini verdiği kalp tasfiyesi, nefis tezkiyesi, nafile ibadetler ve zikrullah ile sûfinin elde ettiği ilimdir.¹²¹

İbn Arabî ikinci kategoride yer alan bilgiye ilişkin teorisini tamamen ışıık terminolojisi ile açıklamaktadır. O, her şeyden önce bu ilmi “Allah’ın kulun kalbine attığı bir ışıık” olarak nitelendirmektedir.¹²² Dahası o, bütün bu ilimler için Güneş ışıığı, Ay ışıığı, kandil ışıığı, şimşek ışıığı vs. pek çok ışıık belirlemekte, bu ışııklar için akacakları yörüngeler tayin etmekte, bu ışıık ve yörüngelere karşılık gelen tasavvufî makamlar ve bu makamların sahiplerinden söz etmektedir.¹²³

İbn Arabî ışıığı zuhûr, zuhûru da idrâk olarak görmektedir. Buna göre düşünürümüzün, ışıık sembolizmi bağlamında bilgiden ve idrâkten bahsederken ışıığı algılayan biricik duyumuz olan göze yoğunlaşması beklenirdi. Fakat o, ışıığı idrâkle özdeşleştirmekte ve insanî idrâki bir bütün olarak görmektedir. Işııkla özdeş olan bu mutlak idrâk, insanın duyu

¹¹⁶ İbn Arabî, *Mevâki*, s. 25.

¹¹⁷ Bkz. İbn Arabî, *Mevâki*, s. 28.

¹¹⁸ Bkz. İbn Arabî, *Mevâki*, s. 29–30.

¹¹⁹ Bkz. Bkz. İbn Arabî, *Mevâki*, s. 18–9, 25, 34–5.

¹²⁰ İbn Arabî, *Mevâki*, s. 18–9.

¹²¹ Bkz. İbn Arabî, *Mevâki*, s. 19.

¹²² Bkz. İbn Arabî, *Mevâki*, s. 19, 34–5.

¹²³ Bkz. İbn Arabî, *Mevâki*, s. 36–7.

organlarında taayyün etmektedir. Bunun anlamı gözde, kulakta, burunda ve diğer hislerimizde gerçekleşen idrâkin genel adı ‘ışık’ olmakla birlikte, bu ışık duyu organlarımıza göre görme, işitme ve koku alma vs. ismini almaktadır. Şeyh’in ‘istidâd’ doktrinini hatırlayacak olursak, idrâkin tamamı ışık olmakla birlikte idrâkin gerçekleştiği duyular bu ışığı kendi istidâdlarına göre yansıtmaktadır.

Işık olmasaydı ne malûm ve hissedilir ne de mütehayyel bir şey idrâk edilebilirdi. Kuvvelere ilişkin olarak ışığa verilmiş farklı isimler vardır. Bunlar halk tabakası yanında ‘duyular’ın (kuvvâ) isimleri, ârifler yanında ise kendisi ile idrâkin gerçekleştiği ‘ışığın’ isimleri olarak bilinir. İşitmeye konu olan şeyler (mesmû‘ât) idrâk edildiğinde bu ışığa ‘işitme’, görmeye konu olan şeyler (mubşerât) görüldüğünde bu ışığa ‘görme’ denir. Dokunmaya konu olan şeyler (melmûsât) idrâk edildiğinde bu ışığa ‘dokunma’ denir. Hayâle konu olan şeyler de böyledir. O, dokunma duyusundan başkası değildir. Koklama, tatma, mütehayyile, hâfıza, akıl, müfekkire, musavvire gibi kendileri ile idrâkin gerçekleştiği kuvveler ancak ışıktır.¹²⁴

İbn Arabî’nin antik ve ortaçağda hâkim olan optik anlayışı benimsediği görülmektedir. Bu anlayışa göre görme süreci, gözden çıkan ışıkla görülecek cisimden çıkan ışığın birleşmesi ile gerçekleşmektedir. Dolayısıyla ona göre “İdrâk, ancak idrâk edilen nesnedeki ışık ile gerçekleşir. Akıl ve his yönünden bu zorunludur.”¹²⁵ “Eğer nefisler ışıktan bir hal üzere olmasalardı, müşâhede gerçekleşmezdi. Çünkü müşâhede, ancak iki ışığın birleşmesi ile gerçekleşir.”¹²⁶

İbn Arabî görme sürecini, gören özne ile görülen nesne arasında çift taraflı bir ilişki olarak tasvir eder. Gözün bir cismi görebilmesi için, ilk önce o nesnenin görülmeyi kabul etmesi ve görölme istidâdına sahip olması gerekir. Değişik bir ifadeyle, görme objesinin göze zuhûr etmesi, yani görünmesi gerekir. İbn Arabî’nin bu optik anlayışı onun ontolojisi ile son derece uyumludur. Nitekim o, bir ‘şey’in varlığa getirilebilmesi için ilk önce o şeyin varlığa getirilme istidâdına sahip olması gerektiğini ifade etmişti.

İdrâk edilen nesnelere gelince, bunlar eğer kendisi ile idrâk edenin idrâkini kabul ettiği istidâd üzere olmasaydı, idrâk edilmezlerdi. Çünkü idrâke konu olan nesneler, müdrike zuhûr eder ve o sırada idrâk ona ilişir. Zuhûr ise ışıktır. Her idrak edilen şeyin ışıkla bir nispeti olmalıdır ki, o nispetle idrâk edilmeye istidâdı olsun.¹²⁷

¹²⁴ İbn Arabî, *Fütûhât*, III/279.

¹²⁵ İbn Arabî, *Fütûhât*, III/267.

¹²⁶ İbn Arabî, *Fütûhât*, II/475.

¹²⁷ İbn Arabî, *Fütûhât*, III/279.

Şimdiye değin idrâke konu olan objeler fizik alanına aitti. Acaba metafizik alanın bilgisi ışık sembolizmi bağlamında nasıl elde edilmektedir? İbn Arabî kalp gözünde (başîret) başgözündekine benzer bir ışık bulunduğunu ve bu ışıkla gayp âleminin ışığının birleştiği anda bu alanın müşâhedesinin gerçekleştiğini öne sürmektedir.¹²⁸

Başgözünün görülecek cismi görmesine duvar gibi fiziksel engeller, aşırı uzaklık ve aşırı yakınlık gibi gözün görme kapasitesinden kaynaklanan engeller mâni olduğu gibi, kalp gözü için de birtakım engeller vardır. Fakat bunlar, kalbe ârız olmuş kir-pas gibi manevî engellerdir. İbn Arabî bu engel dışında bir engelden daha bahseder ki, o da Tanrı'nın âleme yayılmış vücûd ışığını kulun alabilme kapasitesidir.

Şehadet âlemi başgözü ile idrâk edildiği gibi, gayp âlemi de kalp gözü ile idrâk edilir. Yine nasıl ki, başgözü karanlık örtüsü gibi engeller kalkmadıkça şehadet âleminin karanlıktan başka bir şey idrâk edemediği ve engeller kalkıp hissedilir şeyler üzerine ışıklar yayıldıktan ve başgözünün ışığı ile mazharın ışığı birleştikten sonra başgözü ile görülecek şeyleri görüyorsa, kalp gözünün de örtüsü vardır ve bu örtü, şehvet ve Allah dışındaki tabîî kesif âleme ait şeyleri düşündürmektir. Bu tür engeller kalp gözü ile melekûtu, yani gayp âlemini idrâki arasına girer. İnsan kalp aynasına yönelir ve onu zikir ve Kur'ân tilâveti ile cilâlersa ancak böylece onun için bir ışık hâsıl olur. Allah'ın bütün mahlûkât üzerine yayılmış 'vücûd ışığı' adında bir ışığı vardır. Bu iki ışık birleşirse, gaybî şeyler nasılsa böylece keşfolunur.

Fakat o ikisi arasında anlamca bir nüans vardır. Şöyle ki, hisse duvar [gibi bir engel] veya aşırı uzaklık ve aşırı yakınlık engel olur. Basiret gözü ise böyle değildir. Ona sadece kir, pas vb. şeyler engel olur. Yalnız bir latif engel daha vardır: Vücûd hazretinden gayp âlemi üzerine vücûdî hazretlerde yayılan ışığın kapsam ve yayılımı bu mükâşif için ancak Allah'ın istediği kadar olur... Kalp bu ilâhî ışıkla aydınlanır ve bu ışık kalbin her köşesine basiret gözü ile birlikte yayılır. Böylece bu [iki] ışığın varlığı sayesinde idrâke konu olan şeylerin idrâki keşif sahibi kimse için gerçekleşir.¹²⁹

İbn Arabî'nin bilginin değeri ve güvenilirliği yönünden keşf, akıl ve his olmak üzere üçlü bir hiyerarşiyi savunduğunu biliyoruz. O keşfin önceliğini, bilmenin gerçekleştiği her alan için sâbit kılmakla birlikte, iş metafiziğe gelince keşf ve tecellî bilgisinin üstünlüğüne vurgusu her zamankinden daha güçlüdür.¹³⁰ Bu epistemolojik anlayış, doğal olarak sûfî düşünürümüzü, akılcı ekolün İslam düşünce geleneğindeki temsilcileri olan kelâmcıları ve filozofları ve bu iki grubun epistemolojik pozisyonlarını eleştirmeye götürmüştür.

¹²⁸ İbn Arabî, *Mevâki*, s. 34.

¹²⁹ İbn Arabî, *Fütûhât*, II/237–8.

¹³⁰ İbn Arabî'de bilgi kaynaklarının değeri ve bilgi çeşitleri hakkında *Fütûhât*'tan pasajlar için bkz. Nihat Keklik, *İbn'ül-Arabî'nin Eserleri ve Kaynakları İçin Misdak Olarak el-Futûhât el-Mekkiyye*, Kültür Bakanlığı, Ankara 1990, s. 362–3.

Hız. Peygamberler ve ehlullahtan arkadaşlarımız nazarla hiçbir ilim elde etmemişlerdir. Allah onlardan bunu temizlemiştir. Aksine onlar için Hak ile gerçekleşen keşfin açılması vardır.¹³¹

İbn Arabî gerçek ve doğru ilmi mecâzen ‘ışık’ olarak isimlendirir. Bu isimlendirmenin gerekçesine gelince, ışığın doğası karanlığı kovmaktır. İlim de cehaleti ve şüpheyi kovar. O halde bilgiye de ‘ışık’ denilebilir.

Örft zâhiren şimşeklere, yıldızlara, kandillere ve benzerlerine nispet edilen ışık ile zâhiren his tarafından müşâhede edilen karanlıkların insanlar arasındaki mecâzî kullanımlarından bahsedelim: Bu mecâz cümlesinden olmak üzere ‘akıl ışığı’ ve ‘iman ışığı’ gibi manevî bâtın nûrları zikredebiliriz. Bâtın karanlığı için cehalet, şirk ve akılsızlık karanlığını zikredebiliriz. Ne karanlık ne de aydınlık olana gelince; şüphe, zan, şaşkınlık ve nazarı zikredebiliriz. Bunlar mümkünlerin örfündeki vacip, muhâl ve mümkün hakikatlerinin mecâzlarıdır.¹³²

İlim, ışığın karanlığı kovduğu gibi şek ve şüpheyi kovuyorsa, kelâmcıların ve filozofların metafizik konularda düşünmek ve nazarla elde ettikleri sonuçlara ‘bilgi’ diyebilir miyiz? İbn Arabî’nin bu soruya cevabı olumsuzdur. O, kelâmcıların Tanrı konusunda ürettikleri ‘bilgi’nin kişide yerleşmiş şüpheleri ortadan kaldırmadığını savunur. Yine o, nazarî bilgi yerine müşâhede bilgisini önerir. Bu bilgi, elde ediliş itibarıyla edilgen niteliklidir. Bir başka deyişle, sûfî bu bilgiye ulaşmak için nazarî bilgide olduğunun aksine her hangi bir eylemde bulunmaz. Onun bu süreçteki tek rolü, bilginin üzerinde gerçekleştiği mahal olmaktır. Fakat sûfî bu sürecin öncesinde Hak’tan gelecek bilgiyi alıp kabul etmek için zihince ve ruhça kendisini hazırlamalıdır. Yani, kalp bu ilâhî ışıltıları alacak ve yansıtacak parlaklık seviyesine getirilmelidir.

Ey dost! Mahiyet, kemmiyet ve keyfiyete dalmaktan kaçın. Çünkü bu seni asıl mükellef kıldığın şeyle meşgul olmaktan uzaklaştırır. İmana ve Allah’ın sana farz kıldığı şeyle amel etmeye sarıl. “Sabah akşam Rabb’ini zikret.”¹³³ Bu zikir de Rabb’inin senin için belirlediği “Lâ ilâhe illallâh”, “subhânallah” ve “elhamdulillah” şeklinde olsun. Hak kendi ilminden sana bir şey öğretmek isterse, aklını ve kalbini sana vereceği ilmi almak için hazır tut. İşte faydalı olan budur ve bu ilmi, kalbinin kendisiyle dirildiği ve âleminde kendisi ile yürüdüğü bir ışıktır. Fikirlerin ürettiği bilgilere ârız olan şek ve şüphe karanlığından emin olursun. Çünkü aydınlık (nûr), ürkütüp kaçtırmaktır (nufûr). Şöyle ki, aydınlık kendisinin zuhûr ettiği yerdeki karanlığı ürkütüp kaçtırmıştır. Allah hakkında düşünmekle elde edilen bilgi, iddia edildiği gibi bir ışık olsaydı, o mahalle [kalbe] kesinlikle şek ve şüphe ârız olmazdı.

¹³¹ İbn Arabî, *Fütûhât*, III/115.

¹³² İbn Arabî, *Fütûhât*, III/268; *Mevâki*, s. 37.

¹³³ Nûr Sûresi, 24: 36.

Gel gör ki, ârız olmuştur. Karanlığın, ışığı kovmak gibi bir durumu olmadığı gibi, ışık üzerinde bir gücü de yoktur. Güç, sadece karanlığı kaçırtan ışığıdır. Bu da mütekellimlerin Allah'ın zâtı hakkındaki bilgilerinin ve zât konusuna dalanların ışık olmadığını göstermektedir. Onlar, şüphe gelmeden önce kendilerinin aydınlık içinde olduklarını ve Rab'lerinden açık bir delil üzere olduklarını iddia ederler. Böylece onlara eksiklikleri, onlara şüphe ârız oluncaya kadar görünmez.¹³⁴

Mişkât'taki ışık-idrâk formülasyonunu hatırlayacak olursak, Gazâlî orada ışığı görmeye özdeşleştirmiş ve görme konusunda fiziksel gözün malûl olduğu yedi kusur zikretmişti. Bu kusurlardan birisi de gözün kendi kendisini idrâk edememesi ve sadece başkasını idrâk edebilmesiydi. Oysa akıl ona göre başkasını idrâk edebildiği gibi kendi nefisini de idrâk edebilir. Bu iki idrâke ek olarak, akıl başkalarının başkalarını idrâkinde de rol oynar. Daha açık bir ifadeyle, bir akıl bir başka aklın anlayamadığı bir meseleyi izah ve örneklerle anlamasını sağlayabilir. Binaenaleyh akıl, idrâk konusunda göze pek çok açıdan üstün gelmektedir. Böylece, idrâkle özdeşleştirilen 'ışık' ismine aklın daha layık olduğu sonucu çıkar. Bilgi konusundaki bu argümentasyon Gazâlî'yi rasyonalizme vardırmaktadır. Fakat o, *Mişkât*'ında ve *el-Munkız min'ed-Dalâl*'inde mistik bilgiyi aklî bilginin üstüne yerleştirmektedir.¹³⁵

İbn Arabî'ye dönecek olursak, onda böyle bir sürece rastlamıyoruz. Fakat bize göre, İbn Arabî'nin ışık dolayımı mistik tecrübe bilgisi, Gazâlî'ninkine göre daha doğrudan ve 'anlaşılr'dır. Gazâlî vahiy veya keşf bilgisine ulaşmada aklî bilgiyi vazgeçilmez bir merhale ve sıçrama tahtası olarak koymaktadır. İbn Arabî ise, doğrudan his bilgisinden keşf bilgisine geçmektedir.

Keşfi, epistemolojik açıdan tasavvufî tecrübenin genel bir ismi olarak kabul ettiğimizde, 'müşâhede' bu tecrübeler hiyerarşisinin en tepesinde yer almaktadır. Bu terimin sözlük anlamı, bir şeyi gözle görmektir. Işık bilgi ise, müşâhede bizzat gözle görmekle elde edilmiş bilgidir. Bir başka deyişle İbn Arabî'ye göre sûfî, Tanrı bilgisini 'gözü ile görerek' elde etmektedir.¹³⁶

Öte yandan insan, cismânî bir varlık, Tanrı ve melekleri ifade etmek için kullanılan bir terim olan gayp âlemi ise rûhânî bir alan olduğuna göre, bu alanın 'gözle görülmesi'

¹³⁴ İbn Arabî, *Fütûhât*, III/81.

¹³⁵ Bkz. Ebû Hâmid el-Gazâlî, *el-Munkız min'ed-Dalâl*, çvr. Hilmi Güngör, MEB Yayınları, İstanbul 1989, s. 61-3; "Mişkât", s. 273.

¹³⁶ Bkz. el-Hakîm, *el-Mu'cem*, s. 662.

nasıl olacaktır? İbn Arabî bu problemin hallinde ‘hayâl’ kavramına müracaat etmektedir. Hayâl, psikolojik düzlemde ele alındığında, kişi onun sayesinde tabiatı gereği mücerret olan gerçeklikleri cismânî sûretlerde görebilmektedir. Şeyh buna örnek olarak ölümün ahiret gününde koç şekline bürünüp kurban edilmesini ve Ömer’in rüyasında ilmi süt sûretinde görmesini zikretmişti.

İbn Arabî’nin ışık bağlamında en çok üzerinde durduğu konulardan birisi de rü’yetullah, yani Tanrı’nın görülüp görülemeyeceği meselesidir. İbn Arabî Tanrı’nın ahiret gününde Kendisi’ni müminlere göstereceğine, onların da O’nu göreceğine inanmakta¹³⁷ ve nazar ehlini buna dair şüphelerinden dolayı eleştirmektedir: “Zevk ve nakil Allah’ın görüleceğine ilişkin hiçbir şüpheyi yer bırakmaz. Fakat akıl bundan şüphe duyar. Çünkü Allah’ın görülmesi akılları hayrete düşüren ve akılların bir neticeye varamayacağı konulardandır.”¹³⁸

İbn Arabî’nin ahiret gününde Tanrı’nın görüleceğine ilişkin tam bir inancı olmakla birlikte, bu görmenin nasıl olacağı konusunda yine bildik paradoksal ifadeler kullanır.

Allah akıllar yönünden göklerin ışığı, gözler yönünden yerin ışığıdır. Allah Teâlâ ışığının doğasını kandil ışığına benzetmiştir. Kandilinki ise, göğe değil yeryüzüne özgü bir ışıktır. O, ışığını kandile benzetmiştir. Oysa biz O’nu, Güneş’i ve Ay’ı nasıl görüyorsak öylece göreceğiz. Yani o ışık kandil gibi olsa da –filvâki O’nun görülmesi kandilin görülmesinden yücedir- o ışık yine de yere aittir. Çünkü O’nun bize inişi olmasaydı, O’nu bilemezdik. Fakat O, görülme yönünden yine de semavîdir.¹³⁹

İbn Arabî, Tanrı’nın öteki âlemde görülmesi ile ilgili olarak tenzih-teşbih uçları arasında gidip gelmektedir. Allah’ın ışığı Kur’ân’da yeryüzüne özgü bir ışık olan kandil ışığına benzetilmiş, hadislerde ise Allah’ın Ay ve Güneş gibi görüleceği haber verilmiştir. Bu durumda biz Tanrı’yı kandil ‘gibi’ göreceğiz; ancak bu görülme yine de semavî olacaktır. Bir başka deyişle, bizler görme eyleminin öznesi olarak Tanrı’yı teşbih tarzında göreceğiz, fakat O bu görülmenin objesi olarak tenzih halinde kalmaya devam edecektir.

Allah’ın dünyada görülüp görülemeyeceği meselesine gelince, İbn Arabî bu konuyu iki tarihi olay çevresinde tartışır. İlkinde Hz. Musâ Allah’ı görmek istemiş ve Allah bu isteğe cevaben ona dağa bakmasını emretmiştir. Allah dağa görünmüş (tecellî) ve dağ paramparça olmuştur. Dağın bu hali karşısında Hz. Musâ kendinden geçmiş ve yere

¹³⁷ Bkz. İbn Arabî, *Mevâki*, s. 71.

¹³⁸ İbn Arabî, *Fütûhât*, III/115.

¹³⁹ İbn Arabî, *Fütûhât*, III/380.

yığılmıştır.¹⁴⁰ İkincisinde ise, Hz. Peygamber miraç yolculuğunda Allah’a iki yay mesafesi kalacak kadar yaklaşmıştır.¹⁴¹ Fakat ona Allah’ı görüp görmediğine ilişkin sorulduğunda Allah’ın ışık olduğunu, bu yüzden O’nu görmesinin mümkün olmadığını belirtmiştir.¹⁴² Her iki anekdotta da Tanrı’nın bu hayatta görülemediği açıktır.

Mûsâ’nın Tanrı’yı göremeyişi tartışılırken iki tür rû’yetullahtan bahsedilir. Bunlardan ilki, Hz. Musâ’nın istediği görmektir ki, bu istek onun için gerçekleşmemiştir. Bu görme, Tanrı’nın olduğu hal üzere görülmesidir. İbn Arabî bu bağlamda bu tür görmenin imkânı konusunda sessiz kalmakla birlikte, ileride gelecek bir pasajda Tanrı’nın bu dünyada görülemeyeceğini belirtir.

Bizden hiçbirimiz yoktur ki, Rabb’ini görüp Rabb’i ile yüzyüze konuşmuş olmasın. Bütün bunlar, O’nun bize tecellî ettiği, yani bizi yarattığı sûret vasıtasıyla olan bir bilgi-vermedir (i’lâm). Biz şunu kesinlikle biliriz ki, peygamberlerin zevki tâbilerininkinden çok ötedir. Bu yüzden Hz. Musâ Rabb’ini görmeyi dilediğinde, Hz. Musâ’nın, Hz. Ebûbekir’in şu sözündeki hali olan görmeden yoksun olduğunu sanma: “Ben hiçbir şey görmedim ki, o şeyden önce Tanrı’yı görmüş olmayayım.” Bu, Hz. Musâ’nın Tanrı’dan talep ettiği rû’yet değildir. Çünkü o, zaten mertebesinin yüceliği ile bu rû’yete sahiptir.¹⁴³

İkinci tür rû’yete gelince bu, Tanrı’yı teşbih tarzında görmektir. Bunun anlamı Tanrı’yı olduğu hal üzere veya Tanrı’nın zâtını görmek değil, kişinin içinde bulunduğu hal üzere Tanrı’yı görmesidir.

Sûfilerden bir kısmı O’nun ayn’ının burada ancak âlemin ayn’larının özelliklerinin (ahkâm) sûretlerinde zuhûr ettiğini bildiğinden, O’nu [Zât’ında] göremez. Oysa O, onların tecellîgâhıdır. Bu durumda gören, sadece hükmün sûretini görür, [ilâhî] ayn’ı değil... Cilâlı bir yüzeyde gözüne görünen sûrete bak ve görmeni tahkik et. Sûretin seninle kendisinin tecellî mahalli olan cilâlanmış yüzey arasına girdiğini göreceksin. Böylece sen, yüzeyi hiç görmeyeceksin. Hak mümkünlerin sûretleri için bir tecellîgâhtır. Bu yüzden âlem, Hak’ta ancak âlemi görür.

Görünen şey, ki Hak’tır, ışıktır. Kendisi vasıtasıyla idrâk ettiği şey de ışıktır. Dolayısıyla ışık, ışık içine girmiştir. Sanki o, kendisinden zuhûr ettiği aslına dönmüştür. Bu yüzden O’nu O’dan başkası görmemiştir.¹⁴⁴

İbn Arabî ârif ve âlim arasındaki farktan söz ederken, ikincisine daha yüksek bir paye verir. Çünkü ona göre ârif müşahedesi sırasında sadece Hak’ı görürken, yani fenâ

¹⁴⁰ A’râf Sûresi, 7: 143.

¹⁴¹ Necm Sûresi, 53: 9.

¹⁴² Ebû’l-Huseyn Muslim bin Haccâc (ö. 261/875), *Sahih*, Kitâbu’l-Îmân, 78.

¹⁴³ İbn Arabî, *Fütûhât*, III/115–6.

¹⁴⁴ İbn Arabî, *Fütûhât*, III/116.

halini yaşarken, âlim Hakk'ı nefsi ile birlikte görür. İbn Arabî bu hâli uyuyan bir kimsenin durumuna benzetir. Çünkü uykudaki bir kimse tam olarak ne hayâliyle ne de hissiyle beraberdir. Benzer biçimde Hakk'ı müşâhede eden kişi de tam olarak ne nefsiyledir ne de Hak ile. İbn Arabî sûfîlerin âlime has bu müşâhede haline 'resmin bekâsı' ismini verdiklerini haber verir.¹⁴⁵

Hiz. Peygamber'in miraçta Allah'ı göremeyişine gelince, İbn Arabî bu olayı nakletmeden önce ışığa ilişkin bir açıklamada bulunur. O, birkaç ışık türü sıralar. İlk tür ışık, hem kendisi idrâk edilir hem de kendisi aracılığıyla nesneler idrâk edilir. Karanlığınca kendisi idrâk edilir, fakat karanlıkla veya karanlıkta, karanlıktan başkası idrâk edilmez. Bu bildik ışık ve karanlık çeşididir. Ancak İbn Arabî ışık taksimine devam eder. Buna göre bir kısım ışık daha vardır ki, bu ışığın kendisi idrâk edilir ama bu ışıkla birlikte başka şeyler idrâk edilemez. İbn Arabî bu ışık türünü 'büyük' ('azîm) olarak isimlendirir. Son olarak bir ışık daha vardır ki, kendisi idrâk edilmez, ancak kendisi vasıtasıyla başka şeyler idrâk edilir. İbn Arabî bu ışığı da 'laîf' olarak isimlendirir. Bu açıklamalardan sonra, Hiz. Peygamber'in kendisine Allah'ı görüp görmediğine ilişkin sorulan soruya cevap olarak Allah'ın ışık olduğunu, bu yüzden O'nu görmesinin mümkün olmadığı sözü nakledilir. Şeyh'in bu rivayetin hemen ardından getirdiği şu yorum ilginçtir: "Bu sözle yakınlığın son sınırına işaret etti. Çünkü O, insana şahdamarından daha yakındır."^{146,147}

İbn Arabî'nin bu açıklamalarında iki noktaya dikkat çekmek istiyoruz. Birincisi o, ışığın kendisinin idrâk edilmesi ve kendisi vasıtasıyla başka şeylerin idrâk edilmemesini ışığın 'büyüklüğü' olarak isimlendirmektedir. Bu tanımdan bizim anladığımız, bir ışık öylesine büyük olur ki, ona bakan ondan başkasını göremez. Bir başka deyişle ışık, kendisinden başkasının görülmesine izin vermez. Bunu Hiz. Peygamber'in miraçta Allah'ı göremeyişine taşıyacak olursak, Tanrı'nın ışığı öylesine güçlüdür ki, o ışık Hiz. Peygamber'in kendisi de dâhil olmak üzere herşeyi 'yok etmiştir'. Böylece Hiz. Peygamber, gören özne olmaktan çıkmıştır.

Bu gerekçelendirmemizi İbn Arabî'nin Hiz. Peygamber'in Tanrı'yı göremeyişini o ikisi arasındaki aşırı yakınlığa dayandırması desteklemektedir. Fakat bir sonraki cümlesi

¹⁴⁵ İbn Arabî, *Mevâki*, s. 28-9.

¹⁴⁶ Vâkıa Sûresi, 56: 85.

¹⁴⁷ İbn Arabî, *Fütûhât*, III/267. Fârâbî de Tanrı'nın idrak edilemeyişi güçlü bir ışığın gözü kamaştırmasına benzetir. Bkz. Fârâbî, *İdeal Devlet*, s. 42-3.

bu yakınlığın bildik yakınlıktan farklı olduğu izlenimini vermektedir. Tanrı'nın insana şahdamarından daha yakın olduğunun zikretmekle acaba Şeyh, Hz. Peygamber'in 'cem' halini yaşadığını mı kastetmektedir? Bize göre evet, İbn Arabî bunu demek istemektedir.

Bu iddia, İbn Arabî'nin ışık ontolojisi ile uyumludur. Düşünürümüz Tanrı'nın yakıcı zâtî ışıklarının, yani sübuhâtının, onu gören her gözü yakacağına dair bir rivayet nakletmiş, sonrasında 'yakma'nın ne anlama geldiğini te'vil etmişti. Şeyh'in bu te'viline göre, yakma ile aşağı ışığın yüce ışığa katılması kastedilmektedir. O bu durumu, Ay'ın ve yıldızların ışıklarının Güneş doğunca Güneş'in ışıklarına katılışına benzetmişti.

İbn Arabî Ay ışığı-Güneş ışığı bağlamındaki katılmanın hissî bir yanılgı olduğunu, gerçekte her iki ışığın da ayrı olarak durduğunu öne sürmektedir. O halde Hz. Peygamber'in idrâk ışığını, Tanrı'nın vücûd ışığı, yani sübuhâtı bastırmış ve bu yüzden Hz. Peygamber Tanrı ile karşı karşıya gelmesine rağmen O'nu görememiştir.

İdrâk edilemeyen ışığa gelince, ona Hz. Peygamber'in "O, ışıktır; nasıl görürüm O'nu?!" sözünde işaret edilmiştir. Bu, idrâk ışığının O'na dâhil olması sebebiyledir. Çünkü o, O'na yabancı değildir. O, bütününe ait olan bir parça gibidir. Şöyle ki, 'bütün' ismi O'nun hakkında parçalarını içermedikçe doğru olmaz. Böylece parça, bütüne dâhil olmuştur. Bütün ise, parçalarından başkası değildir. Bütün, parçalarını idrâk eder; parça ise bütünü idrâk edemez.¹⁴⁸

2.6. Ruh ve Nefis

İbn Arabî, nefsi ışık olarak tanımlamıştır. Bu düşüncesini, "Onun için insanlar içinde yürüyeceği bir ışık kıldık"¹⁴⁹ âyetine dayandırmaktadır. Şeyh'in anlayışına göre, insanı ayakta tutan ve bedenini yöneten hakikat nefis olduğuna göre, âyette kişinin kendisi vasıtası ile insanlar arasında yürüdüğü ışık, kişinin nefsinden başkası değildir.

Bu hazretin [yani 'Nûr' hazretinin] sahibine 'Abdunnûr' (Işığın Kulu) denir. Allah, "Allah göklerin ve yerin ışığıdır"¹⁵⁰ ve "Onun için insanlar içinde yürüyeceği bir ışık kıldık"¹⁵¹ buyurmuştur. Kişi, ancak nefsi ile yürür. Bu durumda nefsinin ayn'ı, ışığının ayn'ı olur. Onun vücûdu ise Hakk'ın vücûdundan başkası değildir. O da ışıktır. Böylece o, insanlar içinde Rabb'inin ışığı ile yürür.¹⁵²

¹⁴⁸ İbn Arabî, *Fütûhât*, III/270.

¹⁴⁹ En'âm Sûresi, 6: 122.

¹⁵⁰ En'âm Sûresi, 6: 122.

¹⁵¹ Nûr Sûresi, 24: 35.

¹⁵² İbn Arabî, *Fütûhât*, IV/313.

Nefis ışık olarak görülmekte, ışık ise latif bir varlıktır. Öte yandan nefsin karargâhı beden olup, beden ise cismânî-kesif bir varlıktır. Acaba İbn Arabî farklı doğaya sahip bu iki hakikat arasında ne tür bir ilişki kurmaktadır?

İbn Arabî, bu problemin çözümünde ‘berzah’ kavramına müracaat etmektedir. O, insanda karanlık ve aydınlık olmak üzere iki doğanın bulunduğunu, sırf aydınlık tarafın akıl, sırf karanlık tarafın ise tabiat olduğunu öne sürmektedir. Nefis de işte bu iki alanın ortasında yer alan ve bunları birbirine bağlayan ve birbirinden ayıran berzaktır.

Seyyid Hüseyin Nasr tasavvûf metafiziğinden ve bu metafiziğin psikoloji alanındaki uzantısından bahsederken tam da bu ara-bölgelerin önemine işaret etmektedir:

Tasavvuf metafiziği Allah ile cismânî âlem arasındaki ara mertebeleri tasvir eder. Kartezyen düalizm bu ara mertebeleri modern Avrupa felsefenin dünya görüşünden koparıp çıkarmış ve bugüne kadar çağdaş insanın zihninin ve varlığının kemâli önünde aşılmaz bir engel olarak duran sönük bir hakikat resmi bırakmıştır. Varoluşun ara mertebeleri maddî âlemi saf müteal misâl âlemine bağlar ve insana idealizm ile realizm arasında süregelen çocukça tartışmadan kaçma imkânı bahşeder. İdealizm ve realizmden her biri, Descartes’ın *cogito ergo sum* (Düşünüyorum, o halde varım) makası tarafından bölünüp parçalanmış hakikatin bir parçasına varis olmuşlardır.¹⁵³

Şeyh ontolojik düzlemdeki berzaktan bahsederken, berzahın işlevini vücûd ile adem arasında yer alarak bu iki hazretin birbirine karışmasını ve hakikatlerin ters yüz olmasını engellemek olarak tavsif etmişti. Psikolojik düzlemdeki berzah olan nefis ise, karanlığın temsil ettiği tabiat ile ışığın temsil ettiği akıl arasında bir denge unsuru olarak ikisinden birinin diğerinin üzerine üstünlük sağlayarak bedene hakim olmasına engel olmaktadır.

İnsan bedenini idare eden latifesinin, babası olan sırf aydınlığa bakan bir yüzü ve anası olan sırf karanlığa, yani tabiata bakan bir yüzü olunca, nefis-i nâtika aydınlık ve karanlık arasında ortaç olmuştur. Onun konum yönünden ortadallığına gelince, bu onun sırf aydınlık olan akıl ile karanlık bir cevher olan heyûlâ-yı küll arasında bulunan küllî nefis gibi yönetici (müdebbir) oluşundandır. Böylece nefis-i nâtika, aydınlık ile karanlık arasında bir berzah olmuş ve her hak sahibine hakkını vermiştir. Fakat nefsin üzerine bu iki taraftan birisi ne zamanki galip gelmiş, o zaman nefis galip gelenin olmuştur. Nefis bu ikisinden birine meyletmediğinde işleri itidal üzere almış, insaflı olmuş ve hakkaniyete uygun olarak hükmetmiştir.¹⁵⁴

İbn Arabî ne ışık ne karanlık olan, hem ışık hem karanlık olan nefse ışık terminolojisinde ‘gölge’ ismini uygun görmüştür. Gölge bilindiği gibi ne tam olarak ışık ne

¹⁵³ Nasr, *Sûfî Essays*, s. 45–6.

¹⁵⁴ İbn Arabî, *Fütûhât*, II/236.

de tam olarak karanlıktır. Fakat o aynı zamanda kendisinde hem ışığı hem de karanlığı barındırır. Nefis de aynı şekilde akılla beden arasında benzer bir aracılık işlevi görür.¹⁵⁵

İbn Arabî insan karakterinin oluşumunda, kendisinin ‘mizâç’ ismini verdiği cismânî yöne oldukça güçlü bir vurguda bulunur. Bize göre İbn Arabî gibi kolayca idealist düşünürler kategorisine dâhil edilebilecek bir sûfnin insanî karakterin oluşumunda maddî yapıya böylesine hakim bir rol vermesi şaşırtıcıdır. O, insanın yaratılışından bahsederken, Tanrı’nın insanın beden yapısını düzelttiğini, sonra da bu bedende rutubet ve sıcaklık kıldığını, böylece onu tutuşmayı kabul etmeye hazır hale getirdiğini söylemektedir. Bu işleminden sonra Şeyh’in ‘neş’et’ olarak isimlendirdiği bu heykele Tanrı üflemiş ve o da tutuşmuştur. Şeyh rûhun bu tutuşmadan varlığa geldiğini öne sürmektedir.

“Sonra Allah onu düzeltti.”¹⁵⁶ Beden arzının düzeltilmesinden ve kendisinde bulunan rutubet ve sıcaklık ile tutuşmayı kabulünden sonra Allah ona üflemiş ve o da tutuşmuştur. Bu tutuşma onun için ışık olmuş ve rûh ancak bu tutuşmadan çıkmış ve ondan yaratılmıştır. Tanrı, akli bu neş’ette kendisiyle aydınlanmanın gerçekleştiği yeryüzündeki Ay’ın benzeri kılmıştır... Tanrı, bizim rûhlarımızı Kendisi’ne ibadet etsinler diye rûhlarımızın arzından yaratmıştır.¹⁵⁷

Herkesin tabiattan olan payı, üzerinde olduğu mizâcın ona verdiği. Tabiat mizâca kuvvetini dökünce mizâç için istidâd hâsıl olur ve onunla kendisine rûh üflenişini kabul eder ve bu üflemeden rûh zuhûr eder.¹⁵⁸

İbn Arabî’nin bu iki pasajdaki ifadelerini birlikte değerlendirdiğimizde, onun insanın oluşumunu üç safhada ele aldığını görmekteyiz. İlk safha mizâcın oluşumudur. Mizâç ile düşünürümüzün insanın cismânî yapısının doğasını kastettiğini belirtmiştik. Bu cisim ise kurumuş balçıktan mürekkeptir.¹⁵⁹

İkinci aşamada tabiat, bu mizâca kuvvet dökme. Fakat mizâç, tabiatın döktüğü kuvvetten kendi kapasitesi ölçüsünde alabilmektedir. İbn Arabî mizâcın bu kuvvet sayesinde tutuşma istidâdını kazandığını iddia etmektedir.

Üçüncü aşamada Tanrı, neş’et mertebesine gelen bu varlığa üflemede ve o da bu üfleyle tutuşmaktadır. Bu tutuşmadan hâsıl olan ışıktan bu neş’etin rûhu yaratılmaktadır. Kısaca İbn Arabî rûhun kaynağını insanın maddî heykeline nispet etmektedir. Fakat bu bağlamda asıl sorulması gereken soru, tabiatın kuvvetinden mizâcın alım kapasitesini

¹⁵⁵ Bkz. İbn Arabî, *Fütûhât*, IV/200.

¹⁵⁶ Secde Sûresi, 32: 9.

¹⁵⁷ İbn Arabî, *Fütûhât*, III/244.

¹⁵⁸ İbn Arabî, *Fütûhât*, IV/200.

¹⁵⁹ İbn Arabî, *Fütûhât*, II/635.

kimin belirlediğidir. Şeyh bu mesele ile ilgili olarak oldukça determinist bir tutum sergiler. Çünkü o, tutuşmayı kabulü istidâda, istidâdı tabiata, tabiatın verdiğinden alma ölçüsünü mizâca döndürmektedir. Bir başka deyişle ‘insan’ın rûhu kabul istidâdı, yine insanın kendisine nispet edilmektedir.

Bu açıklama İbn Arabî’nin a‘yân-ı sâbite ve yaratma anlayışı ile son derece uyumludur. Çünkü o, daha önce “Sizi bitmekle bitirdi”¹⁶⁰ ayetinin yorumunda, yaratılmayı veya varlığa gelmeyi şeylerin kendisine nispet etmişti.¹⁶¹ Bu bağlamda ise, mizâc tabiatan tutuşmayı kabul istidâdını kabul etmeyecek olsaydı, neş’et tutuşmayacak ve rûh varlığa gelmeyecekti.

İbn Arabî’nin mizâcı önceleyen tavrı, insanın yaratıldıktan sonraki süreçte de kendini göstermektedir. Allah çamurdan heykele üflediğinde bu heykeli yönetecek nefis zuhûr etmiştir. Fakat nefsin zuhûru heykelin mizâcı sûretinde gerçekleşmiştir. Böylece nefisler de mizâçlar gibi üstünlük yönünden birbirlerinden farklı olmuşlardır. İbn Arabî bu durumu farklı renklerdeki cama vuran ışığa benzetmektedir. Işığın rengi bir olmasına rağmen, ışık camın rengine aksetmektedir. Nefis de benzer biçimde bütün insanlarda cevher yönünden bir olmakla birlikte, mizâçlar bu cevheri kendi istidâdlarına göre kabul eder ve yansıtırlar.

Allah insânî neş’eti, bilakis âlemdeki bütün tabiî unsurî cisimlerden inşâ ettiğini düzelttikten (tesviye), her cisimdeki hikmetin gerektirdiği tertibe göre cisimleri doğrulttukten (ta‘dîl) ve ona ilâhî rûh üflemesindeki vermek istediğini kabulü için hazırladıktan sonra ona rûhundan üflemiş ve onda bu esnada heykeli yönetecek nefis zuhûr etmiştir. Böylece mizâçlar üstünlükçe farklı olduğu gibi, nefisler de üstünlükçe birbirlerinden farklı olmuştur. Bu durum, camdaki çeşitli renklere vuran Güneş ışığına benzemektedir. Nitekim camdaki renkler, kırmızı, sarı ve mavi vs. farklı renklerdeki ışıklar verir. Bu farklılık ışıktaki değil mahalde gerçekleşmiştir. Yine ışık kendi nefsinde değil, o mahalde ayrılmıştır. Bu durumda mahal onunla özdeştir, mahal ondan başkadır.

Tabiî unsûri heykelleri yöneten nefisler de böyledir. Çünkü nefisler için heykellerdeki eser, yönetme hükmündedir. Heykeller ise nefislerin onları yönetiminden ancak kendi istidâdları ölçüsünde kabul ederler. Heykellerin de mizâçlarına göre nefisler üzerinde tesiri vardır. Dolayısıyla onlardan kimisi mizâçlarına göre ahlak olur. Bu ikisi arasındaki ilişki hayret vericidir. Onlardan her biri kendisi müessir olan diğeri üzerinde müessirdir.¹⁶²

Bedenle nefis arasındaki ilişkiyi açıklarken, Şeyh, yine her zamanki paradoksal ifadelerle başvurmaktadır. Camda tecellî eden ışık, camla özdeş midir, yoksa camdan başka

¹⁶⁰ Nûh Sûresi, 71: 17.

¹⁶¹ İbn Arabî, *Fütûhât*, III/136.

¹⁶² İbn Arabî, *Fütûhât*, III/245.

mıdır? Işık camdan tamamen başkadır, diyecek olsak, ışık camın rengine ‘boyanmış’ ve camın hükmünü almıştır. Bu yüzden onun camdan bütünüyle başka olduğunu söyleyemeyiz. Diğer yandan ışığın camla tam olarak özdeş olduğunu öne sürecek olsak, bu kez de ışığın camla özdeş olmadığına his ve akıl şahittir. Öyleyse ışık hüküm yönünden camla özdeş, mahiyet yönünden camdan başkadır.

Bu analogiyi nefes-beden ilişkisine taşıdığımızda, nefsin bedenden tam olarak başka olmadığını görürüz. Çünkü nefis, bedenin mizâcına göre bedende zuhûr eder. Bir diğer ifadeyle bedenin hükmünü alır. Öte taraftan nefis bedenle tam olarak özdeş de değildir. Aksi takdirde nefislerin öz bakımından bir olduğunu söyleyemezdik.

İbn Arabî rûh-beden ilişkisi bağlamında rûhun bedene göre şekillenmesini, rüzgârla rüzgârın uğradığı yer arasındaki ilişkiye benzetir. Rüzgâr hoş kokulu bir yere uğradığında o yerin güzel kokusunu alır ve taşır. Kötü kokulu bir yere uğradığında, kötü kokuyu alır ve taşır. Rûh da, İbn Arabî’ye göre, benzer biçimde iyi mizâçlı bir bedene uğradığında iyi, kötü mizâçlı bir bedene uğradığında ise kötü olur.

Nefse ilâhî rûhtan, yani Rahmân’ın nefesinden dolayı ‘üfûrgü’ (nefḥ) ismi verilmiştir. Çünkü O, “Ona kendi rûhumdan üfledim”¹⁶³ buyurmuştur. Aynı şekilde Allah Hz. Îsâ’ya da çamurdan sûrete üfletmiştir.¹⁶⁴ Böylece rûhlar nefislerden çıkmışlardır. Şu var ki, rûhların uğradığı mahallin şüphesiz rûhlarda bir tesiri vardır. Görmez misin ki, rûhlar pis kokulu bir şeye uğrarsa burnuna pis koku gelir. Güzel kokulu bir şeye uğrarsa güzel koku gelir. Bunun içindir ki, insanların rûhları değişik değişik olmuştur.¹⁶⁵

İbn Arabî hayatı ve ölümü de rûh-beden ilişkisi bağlamında ele almaktadır. O, hayatı ayn’lar, ölümü ise nispetlere izafet etmektedir. Bunun anlamı, ayn’lar her zaman için canlıdır ve hayat adem karşısında vücûd gibi aslî ilkedir. Ölüm ise bir nispettir. Rûhla beden arasındaki ilişki bir nispet ise, bu etkileşim sona erdiğinde, yani rûh bedenden ayrıldığında ölüm gerçekleşecektir. O halde ölüm, rûh veya beden için değil, bu ikisi arasındaki ilişki için söz konusudur. İbn Arabî canlılığı Güneş’in doğarak cisimleri aydınlatışına benzetmektedir. Rûh da Güneş gibi bedene zuhûr ederek onu aydınlatmaktadır. Ölüm ise Güneş’in batmasıdır.

¹⁶³ Hicr Sûresi, 15: 29.

¹⁶⁴ Âl-i İmrân Sûresi, 3: 49.

¹⁶⁵ İbn Arabî, *Fütûhât*, I/347.

Hayat ayn'lar için, ölüm ise nispetler içindir. Rûhun cisme zuhûru, o cismin hayatıdır. Bu Güneş'in doğup da kendisine zuhûr ettiği cisimleri aydınlatmasına benzer. Rûhun cisimden ayrılıp kayboluşu ise hayatın bu cisimden uzaklaşmasıdır ki, bu da ölümdür.¹⁶⁶

İbn Arabî uyku halini de aynı sembolle açıklar. Uykuda rûh tam olarak bedenden ayrılmamakta, fakat duyularla idrâk edilecek şeyler arasına buhardan bir perde girmektedir. Bu durum, Güneş'le aydınlatacağı cisimler arasına bulutun girmesine benzemektedir. Güneş ve ışığı mevcut olmakla birlikte, bir süreliğine perdelenmiştir.¹⁶⁷

İbn Arabî'nin Güneş'in doğuşu ve batışı sembolü ile açıkladığı bir başka konu ise ölümden sonra dirilmedir. Hayat, rûh Güneş'inin beden üzerine doğuşu ve zuhûru ise, 'ölüm' dediğimiz gerçeklik bu rûh Güneş'inin bedenden batmasıdır. Ancak bu batış, Güneş'in bir daha hiç doğmayacağı anlamına gelmez. Dahası, Güneş bir yerde batarken, aynı anda bir başka yere doğmaktadır. Benzer şekilde rûh, bedenlerden battıktan sonra ahiret gününde bedenler üzerine yeniden doğacak ve onları hayat ışığı ile aydınlatacaktır.

Rûh cisimden külliye ayrılsa, ruhûn zevâli ile bütün kuvveler ve hayat da zevâl bulur. Buna da 'ölüm' adı verilir. Bu Güneş'in batışına benzer. Uykuda ise tam bir ayrılma olmaz. Uyku, sadece buhardan örtüler olup duyularla idrâk edilen şeyler arasına girer. Bu durumda uyuyan kişide hayatın varlığı devam eder. Nitekim bulutlar Güneş'le yeryüzündeki belli bir nokta arasına girerse, ışık –hayat gibi- mevcut olmakla birlikte söz konusu yerde Güneş görünmez. Yine Güneş bir bölgeden ayrılır ve gece onun yerine geçerse, Güneş aydınlığı ile bir başka yerde zuhûr eder ve bu yer onun ışığı ile aydınlanır. Böylece orada gündüz olduğu gibi burada da gündüz olur. Benzer biçimde kendisiyle canlı olduğu cisimden ayrılınca, berzah sûretinde tecellî eder... Güneş nasıl ki ertesi gün üzerimize doğar ve varlıklar onun ışığı ile aydınlanırsa, rûh da ahiret günü bu ölü cisimler üzerine doğacak ve bu cisimler onunla dirilecektir. İşte neşr ve ba's budur.¹⁶⁸

İbn Arabî nefsin bedene girişini ve bedenın canlanışını bu kez Güneş'in batışına, nefsin bedenden ayrılıp tekrar ilâhî aslına dönüşünü ise Güneş'in yeniden doğuşuna benzetmektedir. Bu durumda bedenın canlanışı nefsin ölümüne, bedenın ölümü ise nefsin canlanışına karşılık gelmektedir.

Güneş'in batışı nefsin ölümüdür.
Öyleyse toprağa konmuş bir ışığı düşün.
Bu rûh, Tanrı'nın bizdeki rûhudur,
Üfleme sırasında Kendisinden ayrıldığı En Yüce olana döner.
Böylece o, dönmek ve ayrılmak konusunda acele eder.

¹⁶⁶ İbn Arabî, *Fütûhât*, III/66.

¹⁶⁷ İbn Arabî, *Fütûhât*, III/66.

¹⁶⁸ İbn Arabî, *Fütûhât*, III/66.

Nefis, üfleyiş sırasında Güneş gibidir. O, Tanrı'ya nispet edilen rûhtan doğmuş ve bu neş'ete batmıştır. Böylece hava kararmıştır. Nitekim, "Gece geldi ve gündüz kayboldu" diye bir deyim vardır. Nefsin ölümü, bu neş'et içinde bulunuşudur. Bu neş'etin hayatı ise, nefsin onda bulunmasıdır.

Güneş'in battığı yerden doğmaması imkânsızdır ... Güneş'in battığı yerden doğuşu, nefsin hayatı ve bu neş'etin ölümüdür. Bu yüzden insanların amelleri ölümle kesilir. İlâhî hitap ancak küll [yani nefis ve beden] üzerine vâki olur. O halde nefsin ölümünde neş'etin hayatı, neş'etin ölümünde ise nefsin hayatı vardır.¹⁶⁹

İbn Arabî, nefsin bir/bölünmez ve basit/gayr-i mürekkep bir öz olduğunu düşünmektedir. Öte yandan pek çok insan olup bu insanlardan birinin nefsi diğerlerinininki ile özdeş değildir. Nefis bölünmeyi kabul etmediğine göre, insanlardaki nefis farklılığı nasıl açıklanacaktır? Nefsin birliği-çokluğu meselesini İbn Arabî Güneş ışığı sembolü ile açıklamaya çalışır.

Yeryüzü, çukur ve tümseğin olmadığı düz bir yüzey olarak düşünülürse, Güneş ışığı yeryüzünde bölünmeden yayılır. Fakat yeryüzünde ülkeler ve binalar dikilince Güneş ışınları bu binalara isabet eder. Bunun sonucunda Güneş ışığının doğrudan nüfuz edemediği yerlerde gölgeler oluşur ve böylece Güneş ışığı 'bölünmüş' olur. İbn Arabî bu misâlden hareketle nefislerin bir tek ayn olduğu,¹⁷⁰ ancak bu ayn'ın heykeller tarafından mizâçlarının farklılığından dolayı farklı biçimde alıp kabul edildiği sonucuna varır. Böylece o, bir yandan nefsi bir bütün olarak tutmakta, diğer yandan her birey için farklı ve müstakil bir nefis tayin etmektedir.

Allah âlemin cismini yarattığında –ki o da ilâhî rûhun feyzinden önce akledilir toz (hebâ') cevherindedir- bu ilâhî rûh belirlenmemiş bir biçimde yayılmış bulunmaktaydı. Çünkü onu tayin edecek birisi yoktu. Böylece âlemin cismi o rûhla canlandı. Âlemin cismi bireylerin cismini içerdiği gibi, rûhlarını da içerir. "O'dur sizi tek bir nefisten yaratan."¹⁷¹ Bundan hareketle bazıları, insan türünün bireylerindeki rûh tek bir ayndır; Ali ile Veli'nin rûhu ve bu türün diğer bireylerinin rûhu tek bir ayndır, iddiasında bulunmuşlardır.

Fakat bu görüşte olanlar bu işin sûretini iyi araştırmamışlardır. Çünkü Âdem'in cisminin sûreti, soyundan gelen bireylerinki ile aynı değildir. Ama diğer yandan o, bizim zuhûr ettiğimiz ve doğduğumuz asıldır. Aynı şekilde bütün âlemin cismini idare eden müdebbir rûh da böyledir.

Yeryüzünü alçaklığın ve yükseltinin olmadığı düz bir yüzey olarak düşünürsek, Güneş onda yayılır ve ışığıyla onu aydınlatır. Bu durumda Güneş ışığı yeryüzünde birbirinden ayrılmaz ve bölünmez. Fakat ülkeler ve yurtlar ortaya çıkıp da binaların gölgesi ortaya çıkınca, Güneş ışığı birbirinden ayrılır ve bölünür. Bu misâl düşünürsen inen ışığın

¹⁶⁹ İbn Arabî, *Fütûhât*, IV/432.

¹⁷⁰ Bkz. İbn Arabî, *Mevâki*, s. 65.

¹⁷¹ A'râf Sûresi, 7: 189.

şuradaki veya bir başka yerdeki ışık ile özdeş olmadığını anlarsın. Buna göre şöyle deriz: Rûhlar bir tek rûhtur ve ancak mahal ile farklı olmuşlardır. Rûh gibi Güneş'in ışıkları tek bir ayndır. Alıcılardaki farklılığın hükmü alıcıların mizâçlarının ve şekillerinin farklı oluşu ile farklıdır... Allah bu ışıkların kabul ettikleri ayrımlaşma üzere kalmalarını arzulayınca onlar için bu rûhların ayrımlaşacağı berzahsı sûretler yaratmıştır.¹⁷²

İbn Arabî'nin ruh ve nefis tasavvuru da vahdet-i vücûd düşüncesinin rengini taşımaktadır. Çünkü onun psikolojisi, tıpkı ontolojisi gibi, birlik-çokluk ilişkisi üzerinde yükselmektedir. O, akıl ve rûhu da vücûd gibi bir tek hakikat olarak görmekte, fakat bedenlerin, mizaçlarının farklılığından dolayı bu hakikati farklı biçimlerde tecellî ettirdiğini düşünmektedir. Bu da İbn Arabî felsefesinde vahdet-i vücûd doktrininin ne denli merkezî olduğunu ortaya koymaktadır.

¹⁷² İbn Arabî, *Fütûhât*, III/184.

SONUÇ

Mistisizm terimi, “Tanrı ile özel karşılaşma tecrübesi ve bu tecrübe ile elde edilen bilgi ve kavrayış” anlamındaki modern kullanımına gelinceye kadar, tarihî süreç içinde bir dizi semantik dönüşüm geçirmiştir. Terim, literal anlamı dile getirilemeyen sesleri taklit etmek olan Hind-Avrupai ‘mu’ kökünden türemiştir. Gözleri ve dudakları kapalı tutmak anlamına gelen Yunanca ‘myein’ fiili de morfolojik ve semantik olarak bu köke yakındır. Bu fiilden, gizem anlamına gelen ‘mysterion’ ve gizemli kişi veya şey anlamına gelen ‘mystikos’ türemiştir. Dolayısıyla mistisizm kelimesi, ‘sessizlik’ ve ‘gizem-gizlilik’ olmak üzere iki temel anlama sahiptir. Mistisizm teriminin gizem ve gizlilik anlamlarının kökleri, Eski Yunan’daki ‘mister kültleri’ne uzanmaktadır.

Mistisizm kelimesi bugünkü anlamını Ortaçağ Hristiyan yazarları elinde kazanmıştır. 5. ve 6. yüzyıllarda yaşamış Pseudo-Dionysius’un *Theologie Mystica* adlı risalesi ise, bu kelimenin bir teknik terim haline gelmesinde belirleyici bir rol oynamıştır. Ortaçağ Batı Avrupa’sında Latince ‘mysticus’ sıfatı, Hristiyanlığa ait kutsal metinlerin yorumlanması ile ilgili olarak özel bir anlam kazanmıştır. Hristiyan ilahiyatçılar bu terimi, Kitab-ı Mukaddes’in bâtinî ve işârî anlamına işaret etmekte kullanmışlardır. Kutsal metnin zâhirî anlamının altındaki gizli mânâyâ işaret etmek için kullanılan bu kelime, zamanla bütün bir manevî hakikati ifade eder olmuştur.

Mistisizmle din arasında oldukça tartışmalı bir ilişki vardır. Çünkü mistisizm kimi zaman dinlere nispetle haricî ve yabancı bir unsur olarak nitelendirilirken, bazen de dinler mistisizmin muharref şekli olarak görülmüştür. Örneğin Heiler ve Scholem’in başını çektiği bir kısım araştırmacı, mistisizmi dinin bireyle Tanrı arasına koyduğu ontolojik ve epistemolojik uçurumu aşmaya yönelik insanî bir girişim olarak görmüşlerdir. Dolayısıyla bu anlayışa göre mistisizm, Uzak Doğu dinlerinin aksine, İslam, Hristiyanlık ve Yahudilik’in özüne yabancı ve ters bir unsurdur.

Diğer yandan mistisizm, dinlerin ortak özü olarak görülmüştür. Bu fikre göre, dinlerin inanç esaslarında ve ritüellerinde bir takım farklılıklar mevcut olmakla birlikte, mistik unsurlar bütün dinlerin temelini oluşturur. Bu görüşü savunanlara göre dinler arasındaki ‘formal’ olarak nitelendirilebilecek doktriner ve ritüelistik farklılıklar

ayıklanmalı ve ortak mistik öz ortaya çıkarılmalıdır. Bu düşünce dinler arasında aşkın birlik ve diyalog fikrini savunan çevrelerce sıkça seslendirilmiştir. Bütün dinler müntesiplerini Tanrı ile özel ve samimi bir ilişki kurmaya özendirmekte ve bu anlamıyla hepsinde mistik bir yön bulunmaktadır. Fakat bu özün ortaya çıkarılması, her bir dinin sahip olduğu inançsal ve ibadetsel karakteristikler pahasına olmamalıdır.

Bu noktadan hareketle, İslam mistisizminin özel adı olan tasavvufla Hristiyan ve Yahudi mistik gelenekleri arasında açık benzerlikler vardır. Fakat bu üç dinin inanç esasları, onlara mensup mistiklerin mistik tecrübelerinin oluşum ve ifade biçimi üzerinde belirleyici bir rol oynamaktadır. Yani bir sūfînin yaşadığı tasavvufî tecrübesinin içeriği ve ifade biçimi ile bir Hristiyan mistiğinki arasında önemli farklar bulunmaktadır. Fakat bu farklılığın temellendirilmesine yönelik girişimlerin pek de tatmin edici olduğu söylenemez.

Mistik tecrübelerin bu tecrübeyi yaşamayanlara aktarılıp aktarılamayacağı sorunu, bir başka deyişle mistik tecrübenin ifadesi problemi, mistisizm araştırmaların önemli bir yönünü oluşturmaktadır. Mistik tecrübelerin ifadesinin imkânı konusunda olumsuz bir kanaate sahip olanlar, bu tecrübenin objesinin günlük tecrübelerin tamamen dışında ve üstünde olduğu inancından hareketle onun dille ifade edilemeyeceğini öne sürmüşlerdir. Bu argümanın temelinde, dilin ortak insanî tecrübelerin ifadesi işlevini yerine getirdiği, oysa mistik tecrübenin ortak bir tecrübe olmadığı ve dolayısıyla dilin ifade işine uygun olmadığı düşüncesi yatmaktadır.

Mistikler, yaşadıkları tecrübenin dilsel tasvirinin imkânsızlığını her fırsatta dile getirmelerine rağmen, mistik literatürün insanlığa ait yazılı mirasın dikkate değer bir kısmını teşkil ettiği açıktır. Mistik yazıların genel literatür içindeki nicel ağırlığı yanında, bir de bu eserlerde kullanılan dilin niteliği de dikkat çekicidir. Daha açık bir ifadeyle, mistikler tecrübelerini ve bu tecrübeye ilişkin yorumlarını son derece canlı ve renkli bir üslupla dile getirmişlerdir. Bu durumda onların mistik tecrübenin ifade edilemeyeceğine dair sözleri nasıl anlaşılacaktır?

Bize göre mistikler bu sözlerle dilin mistik tecrübelerin anlatımındaki kullanımının gündelik hayattaki kullanımından farklı olduğunu kasetmektedirler. Onlar, insanî tecrübenin farklı yönlerine ait kelime ve terimleri almakta ve onları kendi özel mistik duygu ve düşüncelerini dışa vurmak için kullanmaktadırlar. Bu da mistik yazılarda kullanılan dilin çoğu kez sembolik karakterde olduğu anlamına gelmektedir.

Sembol, tabiatı gereği duyularımızla algılayamadığımız veya yanımızda mevcut olmayan bir varlığın veya gerçekliğin yerine geçen algılanabilir bir obje veya imgedir. Sembolle sembolize edilen arasında içkin bir bağ vardır. Bu bağ sayesinde semboller, insanlar tarafından üretilen ve teorik düzlemde de olsa bir diğerinin yerine geçebilen işaretlerden ayrılırlar.

Mistik tecrübenin ifadesinde kullanılan dilin doğasına dönecek olursak, mistik tecrübelerle mistik ifadeler arasında da böylesi içkin bir uyum ve ilişki vardır. Bir başka deyişle mistik sembolizm, mistik tecrübenin kendisi olmamakla birlikte dilsel düzlemde söz konusu tecrübenin ‘yerine geçecek’ kabiliyettedir. Dolayısıyla mistik tecrübenin ifadesinde kullanılan dil, semboliktir.

İslam geleneğinde sûfiler, tasavvufî hallerini ve düşüncelerini ifade etmek için benzer bir dil geliştirmiş ve kullanmışlardır. Onlar bu dilin teşkilinde hem günlük dilden hem de İslam düşünce mirasının terminolojisinden istifade etmişlerdir. Onlar, tasavvufî hakikatleri sonraki nesillere sözlü ve yazılı biçimde aktarmak için kullandıkları bu dile, ‘işaret ilmi’ ismini vermişlerdir.

Sûfiler, paradoksal biçimde, bu dili hem tasavvufî sırları gizlemek hem de açıklamak amacıyla geliştirmişlerdir. Böylece onlar, hem tasavvufî sırların sûfiler arasındaki dolaşımını sağlamak hem de onları yabancılardan gizlemek hedefini gütmüşlerdir.

Tasavvufî tecrübenin ve bu tecrübe üzerinde yükselen felsefenin ifadesinde kullanılacak dilin geliştirilmesinde İbn Arabî önemli bir rol oynamıştır. O, kendisinden sonra ‘vahdet-i vücûd’ ismiyle anılacak olan varlık felsefesini sistemli bir biçimde ve felsefî bir formülasyon olarak ortaya koymamış, tersine pek çok eserinde dağınık bir biçimde ve sembolik bir dille tasvir etmiştir. İbn Arabî bunun kendisinin bilinçli bir tercihi olduğunu, bu tercihin altında da tasavvufî hakikatleri ‘ehil olmayan’ kimselerden gizlemek kastının yattığını açıkça ifade etmektedir.

Ne var ki, bu, hikâyenin tamamı değildir. Çünkü İbn Arabî’nin dil stratejisini tam ve doğru bir şekilde ortaya koyabilmek için onun tasavvufî ıstıhlara dair tartışmasını da dikkate almak gerekmektedir. Nitekim o, her ilim ehlinin kendine özgü ıstıhları olduğunu, bu ıstıtlar sayesinde kendi aralarında doğru ve kolay biçimde anlaştıklarını söylemektedir. Dışarıdan birisinin bu ıstıtların anlamına kendi başına nüfuz edemeyeceğini, bu terimlerin ne anlama geldiğini ancak bir üstad veya bilen tarafından

öğretildiği takdirde bilebileceğini ifade etmektedir. Fakat Şeyh, sûfiler ve tasavvufî ıstılahlar için bir istisna öne sürmektedir. Tasavvufî ıstılahlar diğer ıstılahların aksine bir üstaddan öğrenilmeden, bir başka deyişle formal bir öğretim-öğrenim süreci olmadan da bilinebilir. Bu ıstılahların bilgisi, tasavvuf yolunun hemen başındaki birine kalbinin saflığı ve samimiyeti sebebiyle Allah katından gelebilir. Bunun anlamı, toy fakat samimi bir sûfînin yaşadığı tasavvufî tecrübenin ifadesinde kullandığı ibarelerle önceki sûfilerin kullandığı lafızlar arasında yeterli bir örtüşme olduğudur. Bu da tasavvufî tecrübe ile bu tecrübenin ifadesinde kullanılan dil arasında içkin bir bağ olduğunu, dolayısıyla İbn Arabî'nin eserlerinde kullandığı sembolik dilin birincil işlevinin tasavvufî hakikatleri açıklamak olduğunu ortaya koymaktadır.

İbn Arabî vahdet-i vücûd düşüncesini ve bu düşüncenin çeşitli alanlardaki uzantılarını açıklamak için pek çok eser kaleme almıştır. Fakat bu 'açıklama' işi çoğu kez İbn Arabî için sıkıntılı bir süreç olmuştur. Bu güçlüğü teolojik ve felsefî olmak üzere iki sebebi vardır. Teolojik olarak, vahdet-i vücûd fikri İslam'ın yaratıcı ve aşkın Tanrı tasavvuru ile uyuşmamaktadır. Dolayısıyla bu fikrin düz bir dille anlatımı problem yaratacaktır.

Bizi asıl ilgilendiren felsefî güçlüğü gelince, vahdet-i vücûd düşüncesi monist bir varlık tasarımı öngörmektedir. Bu anlayışa göre varoluş tek bir hakikat olup birden fazla varoluş düşünülemez. Oysa biz günlük hayatımızda her an çokluğu tecrübe etmekteyiz. Bu durumda ilkesel birlik ile deneyimsel çokluk nasıl uzlaştırılacak ve bu uzlaş nasıl ifade edilecektir? Bu ikisini uzlaştırmak ve bu uzlaşmayı normal dille ifade etmek neredeyse imkânsız olduğundan, İbn Arabî, aynı işin üstesinden gelmeye çalışmış seleflerinin yaptığı gibi, sembollere yönelmiştir. Birlik-çokluk ilişkisinin ifadesinde Şeyh'in kullandığı en önemli sembollerden birisi harf sembolüdür.

Harf sembolizmi vasıtasıyla, oluşun başlangıcı ve birlik-çokluk problemi çözülmektedir. Her ne kadar vahdet-i vücûd sistemi âlemin yaratılışını Tanrı'nın belli bir zamanda olmuş-bitmiş bir eylemi olarak değil, mütemadi bir akış olarak tasarlarsa da, bu sürecin bir başlangıcı olmalıdır. İbn Arabî kozmolojisinde bu başlangıç, Tanrı'nın zâtında potansiyel olarak bulunan isim ve sıfatların 'dışarıda' kendi hükümlerini göstermek için Tanrı'nın zâtına tazyik yapmaları, Tanrı'nın da bu tazyikten kurtulmak için isim ve

sıfatların dışarı çıkmasına izin vermesi şeklinde gerçekleşmektedir. Şeyh, bu tazyik ve salıverme sürecini nefesin göğüsten dışarı bırakılmasına benzetmektedir.

Harf sembolizminin birlik-çokluk problemi bağlamındaki kullanımına gelince, nefes küllî vücûda, harfler ise âlemdeki tikel varlıklara karşılık gelmektedir. Bütün harfler heyulaları veya arkheleri nefes olması yönünden özdeş olmakla birlikte, nefesin farklı bir mahrece uğraması ve o mahrecin doğasına veya hükmüne göre zuhûr etmesi ile farklılaşmaktadır. Benzer biçimde bütün varlıklar vücûd yönünden özdeş olmakla birlikte, her biri bu vücûdu kendi istidadına göre yansıtmakla farklılaşmaktadır.

Vahdet-i vücûd düşüncesinin yüzleşmek zorunda olduğu bir diğer problem de Tanrı-âlem ilişkisidir. Şeyh'e göre âlem ne Tanrı ile özdeştir ne de Tanrı'dan başkadır. O, âlemin bu ontolojik aradalık özelliğini aynadaki görüntü ile bu görüntünün sahibi arasındaki ilişkiye benzetmektedir. Nitekim aynadaki görüntü, şahıs ile özdeş değildir. Diğer yandan görüntü, tam olarak şahıstan başka da değildir. Bu durumda görüntü şahıs değildir; ancak şahıstan ayrı ve müstakil bir varlığı da yoktur. Benzer biçimde âlem de Tanrı ile özdeş değildir; fakat Tanrı'dan müstakil bir varoluşa da sahip değildir.

Vahdet-i vücûd ontolojisinde varlık ve yokluk iki zıt kategori olarak tasavvur edilmektedir. Bu ontolojiye göre yokluktan bir şey varlığa gelmez. Bu durumda Tanrı'nın yoktan varlığa getirmesini, bir başka deyişle yaratmayı nasıl anlayacağız? İbn Arabî bu problemi 'mutlak yokluk' ve 'izafî yokluk' olmak üzere iki tür yokluk kategorisi geliştirmekle çözmektedir. Bu kategorilerden ilkinde, varoluşu kesinlikle düşünilemeyen 'yoklar' dâhil dir. İkincisi ise ayn'da, ilimde, yazıda ve sözde var olmak şeklinde belirlenen varoluş modlarından ilimdeki varoluştaki var olup da aktüel anlamda var olmayan şeyler için kullanılmaktadır. Bu varoluşa sahip 'varlıklar'a İbn Arabî 'a'yân-ı sâbite' veya 'madûm' ismini vermektedir. Tanrı'nın varlığa getirme fiili işte bu 'varlıklar'a, ki İbn Arabî bunlara 'mümkün' de der, ilişmektedir.

İbn Arabî bu ontoloji tasarımı ışık sembolizmi ile açıklamaktadır. Varoluş ışık, mutlak yokluk ise karanlıktır. A'yân-ı sâbite ise gölgedir. Çünkü gölge tam olarak ne ışıktır ne de karanlıktır. Diğer yandan gölge kendisinde hem ışığı hem de karanlığı bulundurur. A'yân-ı sâbite de Tanrı'nın bilgisinde vardır ama hariç âlemde henüz yoktur. Bu yüzden onlar hakkında mutlak anlamda ne 'yok' ne de 'var' diyebiliriz, tıpkı gölgeye ne karanlık ne de aydınlık diyemediğimiz gibi.

Işık sembolizminin bir diğer temel kullanım alanı şeylerin varlığa gelmesidir. İbn Arabî varlığa gelmek ile gözün objeleri görmesi arasında bir benzerlik kurmaktadır. Ona göre Tanrı'nın yaratma iradesi mutlak madûma değil, mümkünlere, yani potansiyel bir varoluşa sahip madûmlara ilişmektedir. Göz de mutlak karanlık olan cisimleri değil, kendisinde belli-belirsiz zâtî bir ışık 'bulunan' varlıkları görür. Çünkü İbn Arabî'nin optik bilgisine göre, görme, gözün ışığı ile cismin ışığının birleşmesi ile gerçekleşir. Benzer biçimde varlığa gelme, varlığa gelecek ayn'ın varolma istidadına sahip olması ile Tanrı'nın varlığa getirme iradesinin birleşmesi sonucu gerçekleşir.

Tanrı ile diğer varlıkların mutlak vücûd bakımından ilişki biçimleri ışık sembolizmi ile açıklanan bir diğer önemli konudur. Işık vücûd, vücûd da mutlak anlamda Tanrı olduğuna göre, ışıksal düzlemde Tanrı ile diğer varlıkların özdeşlik ve başkalıkları aynı anda nasıl tesis edilecektir. İbn Arabî bunu Güneş'in ışığı ile Ay'ın ışığı arasındaki ilişkiye benzetmektedir. Bu temsile göre Ay'ın ışığı gerçekte Güneş'e ait olmakla birlikte bir mazharda yansıdığından ötürü artık sırf Güneş ışığı olmaktan çıkmış ve Ay'ın hükmünü almıştır. Tanrı dışındaki varlıkların vücûdu da gerçek anlamda Tanrı'ya ait olmakla birlikte, vücûdu kendi istidadlarına göre yansıttıklarından ötürü bu vücûd ile sırf Tanrı'ya ait vücûd arasında özde değilse bile hükümce fark vardır. İbn Arabî ahlâk ve ruh-nefis problemlerini bu temel üzerinde tartışmaktadır.

Semboller, İbn Arabî'nin kullandığı dilin en önemli unsurlarından birisidir. Sembolün başta gelen özelliği, sembolize ettiği gerçeklikle içkin bir ilişkiye sahip oluşudur. İbn Arabî düşüncesini sembollerle ifade ettiğinden, onun düşüncesi ile kullandığı dil arasında da böylesi bir ilişki var demektir. Bu durumda İbn Arabî düşüncesine ulaşmanın en pratik ve güvenli yolu, onun kullandığı önemli sembolleri tespit etmek ve bu sembollerin anlamlarını bütün derinlik ve genişliği ile ortaya çıkarmaktır. Bu yüzden İbn Arabî'nin herhangi bir konu hakkındaki düşüncelerini tespit edebilmek için, ilk önce onun söz konusu mevzunun anlatımında kullandığı sembollere yoğunlaşmak gerekmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

A. KİTAPLAR

Abu-Rabi‘, Ibrahim M., *Contemporary Arab Thought; Studies in Post-1967 Arab Intellectual History*, Pluto Press, London 2004.

El-Aclûnî, İsmâîl bin Muhammed, *Keşfu’l-Hafâ’ ve Muzîlu’l-İlbâs ‘an-mâ İštehera ‘alâ Elsineti’n-Nâs*, Beyrut tsz.

Addas, Claude, *Quest for the Red Sulphur, the Life of Ibn ‘Arabî*, İngilizce’ye çvr. Peter Kingsley, The Islamic Texts Society, Cambridge 1993.

Afîfî, Ebû’l-Alâ, *Fusûsu’l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, çvr. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul 2000.

-----, *Tasavvuf: İslam’da Manevi Devrim*, çvr. İbrahim Kaçar-Murat Sülün, Risale Basın-Yayın Ltd. Şti., İstanbul 1996.

-----, *The Mystical Philosophy of Muhyiddin Ibnul Arabi*, Cambridge 1939.

Altıntaş, Hayrani, *İbn Sina Metafiziği*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1985.

Aristoteles, *Metafizik*, çvr. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul 1996.

Atasagun, Galip, *İlâhî Dinlerde (Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm’da) Dinî Semboller*, Sebat Ofset Matbaacılık, Konya 2002.

Ateş, Süleyman, *Cüneyd-i Bağdâdî, Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, Sönmez Neşriyat, İstanbul 1969.

Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İzmir 1999.

Aynî, Mehmet Ali, *Tasavvuf Tarihi*, sadeleştiren ve yayıma hazırlayan Hüseyin Rahmi Yananlı, Kitabevi, İstanbul 1992.

El-Bağdâdî, Abdulkâhir (ö. 429/1037), Ebû Mansûr, *Mezhepler Arasındaki Farklar (el-Fark beyne’l-Fırak)*, çvr. Ethem Ruhi Fığlalı, İstanbul 1979.

El-Bağdâdî, İbrâhîm el-Kârî’, *Muhyiddîn İbn ul-‘Arabî’nin Menkabeleri* (ed-Durr uş-Şemîn fî Menâkıb iş-Şeyh Muhyiddin), çvr. Abdulkadir Şener-M. Rami Ayas, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1972.

Bayrakdar, Mehmet, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1988.

Belkâsım, Hâlid, *el-Kitâbe ve 't-Tasavvuf 'inde İbn 'Arabî*, Dâru Tobkâl li'n-Neşr, Fas 2004.

Berkey, Jonathan P., *The Formation of Islam: Religion and Society in the Near East, 600–1200*, Cambridge University Press, Cambridge 2003

Bevan, Edwyn, *Symbol And Belief*, Kennikat Press, New York 1968.

Bilgegil, Kaya, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri I. Belâğat*, Sevinç Matbaası, Ankara 1980.

El-Buhârî, Muhammed bin İsmâîl, (ö. 256/870), *el-Câmiu's-Sahîh*.

Burckhardt, Titus, *Aklın Aynası*, çvr. Volkan Ersoy, İnsan Yayınları, İstanbul 1987.

El-Câbirî, Muhammed Âbid, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, çvr. Said Aykut, Kitabevi, İstanbul 2000.

Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Yayıncılık, Ankara 1997.

Chittick, William C., *Imaginal Worlds, Ibn al- 'Arabî and the Problem of Religious Diversity*, State University of New York Press, Albany 1994.

-----, *The Self-Disclosure of God, The Principles of Ibn al- 'Arabî's Cosmology*, State University of New York Press, Albany 1998.

-----, *The Sufi Path of Knowledge, Ibn Arabi's Metaphysics of Imagination*, State University of New York Press, Albany 1989.

-----, *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi*, State University of New York Press, Albany 1984.

Chodkiewicz, Michel, *An Ocean without Shore: Ibn Arabi, the Book, and the Law*, State University of New York Press, Albany 1993.

Collinson, Diané, Kathryn Plant, Robert Wilkinson, *Fifty Key Eastern Thinkers*, Routledge, London 2000.

Cum'ah, Muhammed Lutfî, *Ta'rîhu Felâsifeti'l-İslâm fî'l-Meşrik ve'l-Mağrib*, el-Mektebetu'l-İlmiyye, Beyrut tsz.

El-Cürçânî, Alî bin Muhammed, *Kitâbu't-Ta'rîfât*, yer ve tarih yok.

Çankı, M. Namık, *Büyük Felsefe Lügati*, Nebioğlu Matbaacılık, İstanbul 1958.

Çetin, Abdurrahman, *Kur'ân Okuma Esasları (Tecvid)*, Sahhaflar Kitap Sarayı, İstanbul tsz.

Dahdah, Antuan, *Mu'cemu Luğati'n-Nahv el-'Arabî*, Mektebetu Lubnân, Lübnan 1996.

Dillon, John, "Plotinus: An Introduction" (Plotinus, *The Enneads*, İngilizce'ye çevr. Stephen Mackenna, kısaltan, giriş yazan ve notlandıran John Dillon, Penguin Books, London 1991 içinde).

Durand, Gilbert, *Sembolik İmgelem*, çevr. Ayşe Meral, İnsan Yayınları, İstanbul 1998.

Ebû Dâvud, Süleyman bin Eş'as es-Sicistânî (ö. 275/888), *Sunen*.

Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *Felsefetu't-Te'vîl, Dirâse fî Te'vîli'l-Kur'ân 'inde Muhyiddîn İbn Arabî*, el-Merkezü's-Sekâfî el-'Arabî, Beyrut 1998.

-----, *Neş'etu'l-Fikr el-Felsefî fî'l-İslâm*, Dâru'l-Ma'ârif, yer ve tarih yok.

Erdem, Hüsameddin, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Konya 1993.

-----, *Panteizm ve Vahdet-i Vücûd Mukayesesi*, Kültür Bakanlığı, Ankara 1990.

Ertuğrul, İsmail Fennî, *Lügatçe-i Felsefe*, Matbaa-yı Âmire, İstanbul 1341.

-----, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, Ed. Mustafa Kara, İnsan Yayınları, İstanbul 1991.

Fahri, Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çevr. Kasım Turhan, İklim Yayınları, İstanbul 1987.

-----, *İslam Felsefesi, Kelam ve Tasavvufuna Giriş*, çevr. Şahin Filiz, İnsan Yayınları, İstanbul 1998.

El-Fârâbî, Ebû Nasr, *İdeal Devlet (el-Medînetü'l-Fâzıla)*, çevr. Ahmet Arslan, Vadi Yayınları, Ankara 1997

Filiz, Şahin, *İslâm Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, İnsan Yayınları, İstanbul 1995.

El-Gazâlî, Ebû Hâmid, "Mişkâtü'l-Envâr" (*Mecmû'atu Resâili'l-İmâm el-Ğazâlî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1996 içinde).

-----, *el-Munkızu min-ad-Dalâl*, çevr. Hilmi Güngör, MEB Yayınları, İstanbul 1989.

-----, *Tehâfüt el-Felâsife*, çevr. Bekir Karlığa, Çağrı Yayınları, İstanbul 1981

Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1998.

- Gölcük, Şerafeddin, *Bâkılânî ve İnsanın Fiilleri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1997.
- Gölcük, Şerafeddin–Toprak, Süleyman, *Kelâm*, Tekin Kitabevi, Konya 1996.
- Guénon, René, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alâmetleri*, çevr. Mahmut Kanık, İz Yayıncılık, İstanbul 1990.
- , *Yatay ve Dikey Boyutların Sembolizmi*, çevr. Fevzi Topaçoğlu, İnsan Yayınları, İstanbul 2001.
- Gürer, Dilaver, *Fusûsu'l-Hikem ve Mesnevî'de Hz. Peygamberlerin Öyküleri*, İnsan Yayınları, İstanbul 2002.
- El-Hakîm, Suâd, *el-Mu'cemu's-Sûfî, el-Hikme fî Hudûdi'l-Kelime*, Dâru Nedra, Beyrut 1981.
- Hodgson, Marshall G.S., *İslam'ın Serüveni, Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih*, çevr. Ali Varlı-Metin Karabaşaoğlu, İz Yayıncılık, İstanbul 1993.
- Hospers, John, *Felsefî Çözümlemelerde Yöntem*, çevr. Şahin Filiz, Kökler Yayıncılık, Konya 2002.
- El-Hucvirî, Alî bin Osman Cüllâbî, *Keşfu'l-Mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, çevr. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1996.
- Huda, Kamer-ul, *Şihabeddin Ömer Sühreverdî; Hayatı, Eserleri, Tarikatı*, çevr. Tahir Uluç, İnsan Yayınları, İstanbul 2004.
- El-İsfahânî, Huseyn bin Muhammed Râğib, *el-Mufredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*, Kahraman Yayınları, İstanbul 1986.
- İbn Arabî, Ebû 'Abdillâh Muhyiddîn Muhammed bin 'Alî, *Fusûsu'l-Hikem*, Ed. Ebû 'Alâ 'Afîfî, Bağdat 1989.
- , *Fusûsu'l-Hikem*, çevr. Niyazi Gencosman, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1990.
- , *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye fî Ma'rifeti'l-Esrâr el-Mâlikiyye ve'l-Mulkiyye*, Dâru İhyâ' et-Turâs el-'Arabî, Beyrut 1998.
- , *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye fî Ma'rifeti'l-Esrâr el-Mâlikiyye ve'l-Mulkiyye*, Ed. Osmân İsmâîl Yahyâ, el-Mektebetü'l-'Arabîyye, Kahire 1983.
- , *Kitâbu Mevâkiu'n-Nucûm ve Mutâlaati Ehilleti'l-Esrâr*, Ed. Muhammed Bedruddîn en-Na'sânî, Mısır 1907.

İbn Fâris bin Zekerîyyâ', Ebû'l-Huseyn Ahmed, *Mu'cemu Makâyisi'l-Luğa*, Ed. Abdusselâm Muhammed Hârûn, Dâru Cîl, Beyrut tsz.

İbn Haldûn, *Mukaddime*, çvr. Zakir Kadirî Ugan, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1986.

-----, *Tasavvufun Mahiyeti (Şifâu's-Sâil li-Tehzîbi'l-Mesâil)*, çvr. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1998.

İbn Kesîr, 'İmâduddîn Ebû'l-Fidâ' İsmâ'îl, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, Dâru'l-Fayhâ', Şam 1994.

İbn Mâce (ö. 273/886), Ebû 'Abdillâh Muhammed bin Yezîd el-Kazvîm, *Sunen*.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl (ö. 711/1312), *Lisânu'l-'Arab*, Dâru Sâdır, Beyrut tsz.

İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ Metafizik*, çvr. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004.

-----, *Risâleler*, çvr. Alparslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbasoğlu, Kitâbiyât, Ankara 2004.

James, William, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, Random House, New York tsz.

Kâdî 'Abdulcebbar (ö. 415/1025), İbn Ahmed, *Şerhu'l-Usûl el-Hamse*, Ed. Abdulkerîm Osmân, Mektebetu Vehbe, Kahire 1985.

Keklik, Nihat, *Felsefede Metafor (Felsefe Problemleri'nin Metafor Yoluyla Açıklanması)*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1990.

-----, *İbn'ül-Arabî'nin Eserleri ve Kaynakları İçin Misdak Olarak el-Futûhât el-Mekkiyye*, Kültür Bakanlığı, Ankara 1990.

-----, *Muhyiddin İbn'ül-arabî, Hayatı ve Çevresi*, Büyük Matbaa, İstanbul 1966.

El-Kindî, Ebû Yakûb İbn İshâk, *Risâleler*, çvr. Mahmut Kaya, İz Yayıncılık, İstanbul 1994.

Knysh, Alexander D., *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition; The Making of A Polemical Image in Medieval Islam*, State University of New York Press, Albany 1999.

Koç, Turan, *Din Dili*, İz Yayıncılık, İstanbul 1998.

Konuk, Ahmed Avni, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Ed. Selçuk Eraydın-Mustafa Tahralı, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1990.

- El-Kuşeyrî, Abdülkerîm, *er-Risâletu'l-Kuşeyriyye*, Ed. Abdulhalîm Mahmûd-Mahmûd bin Şerîf, Matba'atu'd-Dâr et-Te'lîf, Kahire 1966.
- Küçük, Hülya, *Tasavvuf Tarihine Giriş*, Esra Yayınları, Konya 1997.
- Landau, R., *The Philosophy of Ibn 'Arabî*, Ruskin House, London 1959.
- Leaman, Oliver, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, İz Yayınları, İstanbul 2000.
- Lewis, Franklin D., *Rumi, Past and Present, East and West (The Life, Teaching and Poetry of Jalâl al-Dîn Rumi)*, Oneworld, Oxford 2001.
- Lings, Martin, *Symbol & Archetype: A Study of the Meaning of Existence*, St Edmundsbury Press, Bury St Edmunds 1991.
- Mahmûd, 'Abdulkâdir, *el-Felsefetu's-Sûfiyye fî'l-İslâm: Masâdiruhâ ve Nazariyyâtuhâ ve Mekânuhâ mine'd-Dîn*, Dâru'l-Fikr el-'Arabî, yer ve tarih yok.
- Maritam, Jacques, *Distinguish or to Unite the Degrees of Knowledge*, New York 1959.
- Louis Massignon, *Essays on the Technical Language of Islamic Mysticism*, Fransızca'dan İngilizce'ye çvr. Benjamin Clark, Notre Dame 1997.
- Medkûr, İbrâhîm, *el-Mu'cemu'l-Felsefî*, el-Hey'etu'l-Âmme li-Şuûni'l-Matâbi' el-Emîriyye, Kahire 1983.
- Mengüşoğlu, Takiyettin, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1988.
- Mohapatra, Amulya Ranjan, *Philosophy of Religion*, Sterling Publishers, New Delhi 1990.
- Montague, W. M. Pepperell, *The Ways of Knowing or the Method of Philosophy*, London 1925.
- Morewedge, Parviz, *Essays in Islamic Philosophy, Theology, and Mysticism*, The Department of Philosophy, The State University of New York at Oneonta, Oneonta 1995.
- Muslim, Ebû'l-Huseyn bin Haccâc (ö. 261/875), *Sahîh*.
- Nasr, Seyyed Hossein, *Intellect and Intuition, Their Relationship from the Islamic Perspective*, Longman, London 1982.
- , *Sufi Essays*, New York 1972.
- Nesefî, Azîzüddîn, *İnsân-ı Kâmil*, çvr. Ahmed Avni Konuk, ed. Sezai Fırat, Gelenek, İstanbul 2004.

- En-Neşşâr, Ali Samî, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çevr. Osman Tunç, İnsan Yayınları, İstanbul 1999.
- Nicholson, Reynold Alleyne, *The Mystics of Islam*, Routledge and Kegan Paul Ltd., London 1970.
- Otto, Rudolf, *The Idea of the Holy*, İngilizce'ye çevr. John W. Harvey, Oxford University Press, New York 1958.
- Palacios, Asin, *İbn 'Arabî, Hayatuhû ve MezhEbûhû*, Arapça'ya çevr. 'Abdurrahmân Bedevî, Dâru'l-Kalem, Beyrut 1979.
- Parkinson, G.H. R., *Spinoza's Theory of Knowledge*, Oxford 1954.
- Er-Râzî, Fahreddîn, *Muhassalu Efkarî'l-Mutekaddimîn ve'l-Muteahhirîn mine'l-Hukemâ' ve'l-Mutekellimîn*, Ed. Hüseyin Atay, Mektebetu Dâri't-Turâs, Kahire 1991.
- , *et-Tefsîru'l-Kebîr*, Kahire tsz.
- Resâilu İhvânu's-Safâ ve Hillânu'l-Vefâ*, Dâru Sâdır, Beyrut, tsz.
- Rif'at, Mehmed, *Mecâmiu'l-Edeb (Usûl-ı Fesâhat)*, Dersaadet Matbaası, İstanbul 1208.
- Russell, Bertrand, *History of Western Philosophy*, Routledge, London 1996.
- Schimmel, Annemarie, *İslâmın Mistik Boyutları*, çevr. Ergun Kocabıyık, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1999.
- Scholem, Gershom, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Schocken Books, New York 1995.
- Sevim, Seyfullah, *İslam Düşüncesinde Mârifet ve İbn-i Arabî*, İnsan Yayınları, İstanbul 1997.
- Stace, Walter T., *Mistisizm ve Felsefe*, çevr. Abdullatif Tüzer, İnsan Yayınları, İstanbul 2004.
- Sunar, Cavit, *Tasavvuf Tarihi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1975.
- , *Mistisizmin Ana Hatları*, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara 1966
- Sühreverdî, Şihâbeddîn Ömer, *Tasavvufun Esasları; Avârifü'l-Meârif Tercümesi*, çevr. H. Kâmil Yılmaz-İrfan Gündüz, Erkam Yayınları, İstanbul 1989.
- Syed Muhammed Naquib al-Attas, *Islam, Secularism and the Philosophy of the Future*, London 1985.

- Eş-Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed bin Abdilkerîm, *el-Milel ve'n-Nihal*, Ed. Ahmed Fehmî Muhammed, Dâru'l-Kutub el-İlmiyye, Beyrut 1992.
- Takeshita, Masataka, *Ibn 'Arabî's Theory of the Perfect Man and Its Place in the History of Islamic Thought*, Heibun-sha Publishing & Printing Co., Ltd, Tokyo 1987.
- Tanıklariyle Tarama Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu, Karınca Matbaası, Ankara 1954
- Et-Tehânevî, Muhammed A'lâ bin 'Alî, *Kitâbu Keşşâfî Istılâhâtî'l-Funûn*, Dâru Kahramân li'n-Neşr ve't-Tevzî', İstanbul 1984.
- Tekeli, Sevim, Esin Kâhya, Melek Dosay, Remzi Demir, Hüseyin Gazi Topdemir, Yavuz Unat, Ayten Aydın Koç, *Bilim Tarihine Giriş*, Nobel, Ankara 1999.
- Tekin, Şinasi, *Mitoloji ile İnanç Arasında (Ortadoğu Dinsel Gelenekleri Üzerine Yazılar)*, Etüt Yayınları, Samsun 1998.
- , *Sâbiiler: Son Gnostikler*, Ankara 1995.
- Tillich, Paul, *İmanın Dinamikleri*, çvr. Fehrullah Terkan-Salih Özer, Ankara Okulu, Ankara 2000.
- Tokat, Latif, *Dinde Sembolizm*, Ankara Okulu, Ankara 2004.
- Trasidder, Jack, *Dictionary of Symbols: An Illustrated Guide to Traditional Images, Icons and Emblems*, Chronicle Books, S. Fransisco 1998.
- Et-Tûsî, Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Luma' İslâm Tasavvufu*, çvr. Hasan Kâmil Yılmaz, İstanbul 1996.
- Uludağ, Süleyman, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, Dergah Yayınları, İstanbul 1994.
- , *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Mârifet Yayınları, İstanbul 1991.
- Ülken, Hilmi Ziya, *İslâm Düşüncesi*, Rıza Coşkun Matbaası, İstanbul 1946.
- , *Varlık ve Oluş*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1968.
- Wallis, R.T., *Neo-Platonism*, Charles Scribner's Sons, New York 1972.
- Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, çvr. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1991.
- Yahyâ, Osmân, *Muellefâtü İbn Arabî, Ta'rîhuhâ ve Tasnîfuhâ*, Fransızca'dan Arapça'ya çvr. Ahmed Muhammed et-Tîb, Dâru'l-Hidâye, Kâhire 1992.
- İsmail Yakıt-Nejdet Durak, *İslâm'da Bilim Tarihi*, Tuğra Matbaası, Isparta 2002.
- Yakıt, İsmail, *Yunus Emre'de Sembolizm, Çıktım Erik Dalına*, Kültür Bakanlığı, Ankara 2002.

Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili: Yeni Mealli Türkçe Tefsir*, Matbaai Ebüzziya, İstanbul 1936.

Yılmaz, Hasan Kâmil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1997.

B. MAKALELER

Afîfî, Ebû'l-Alâ, "İbn Arabî Hakkında Yaptığım Çalışma" (*İbn Arabî Anısına Makaleler*, Ed. İbrahim Medkur, çevr. Tahir Uluç, İnsan Yayınları, İstanbul 2002 içinde).

-----, "İbn Arabî'de A'yân-ı Sâbite" (*İbn Arabî Anısına Makaleler*, Ed. İbrahim Medkur, çevr. Tahir Uluç, İnsan Yayınları, İstanbul 2002 içinde).

-----, "İbn 'Arabi" (*A History of Muslim Philosophy*, Ed. M.M. Sharif, A Venture of Low Price Publications, New Delhi 1995 içinde).

Aminrazavi, Mehdi, "God, Creation, and the Human Person in Islam" (*The Concept of God, the Origin of the World, and the Image of the Human in the World Religions*, Ed. Peter Koslowski, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2001 içinde).

Austin, J. "Meditations on the Vocabulary of Love and Union in Ibn 'Arabi's Thought", *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society*, cilt: 3, yıl: 1984.

Bambrough, Renford, "Intuition and Inexpressible" (*Mysticism and Philosophical Analysis*, Ed. Steven T. Katz, Sheldon Press, London 1978 içinde).

Barfield, Owen, "The Meaning of the Word 'Literal'" (*Metaphor and Symbol*, Ed. L.C. Knights, Butterworths, London 1960 içinde).

Bin Züreyl, 'Adnân, "Fî'l-Mustalah el-Felsefî el-Vücûd ve'l-'Adem", *el-Ma'rife el-Mecelle eş-Şehriyye*, sayı: 333, Ocak 1991.

Carman, John B., "Conceiving Hindu 'Bhakti' as Theistic Mysticism" (*Mysticism and Religious Traditions*, Ed. Steven T. Katz, Oxford University Press, New York 1983 içinde).

Ching, Julia, "The Mirror Symbol Revisited" (*Mysticism and Religious Traditions*, Ed. Steven T. Katz, Oxford University Press, New York 1983 içinde).

Chittick, William C., 'Spectrum of Islamic Thought' (*The Heritage of Sûfism: The Legacy of Medieval Persian Sûfism (1150–1500)*, Ed. Leonard Lewisohn, Oneworld Publications, Oxford 1992 içinde).

-----, “Death and the World of Imagination: Ibn al-‘Arabī’s Eschatalogy”, *The Muslim World*, The Duncan Black Macdonald Center at Hartford Seminary, cilt: 78, sayı: 1, January 1998.

-----, “The Five Divine Presences, from al-Qunawī to al-Qaysarī”, *The Muslim World*, cilt: 72, sayı: 2, The Duncan Black Macdonald Center, Hartford Seminary, April 1982.

Cousins, Everth H., “Bonaventure’s Mysticism of Language” (*Mysticism and Language*, Ed. Steven T. Katz, Oxford University Press, New York 1992 içinde).

-----, “Francis of Assisi and Christian Mysticism” (*Mysticism and Religious Traditions*, Ed. Steven T. Katz, Oxford University Press, New York 1983 içinde).

Cox, David, “Psychology and Symbolism” (*Myth and Symbol*, Ed. F.W. Dillistone, Society for Promoting Christian Knowledge, London 1966 içinde).

Çakmakoglu, M. Mustafa, “Klasiklerimiz/X el-Fütûhâtü ’l-Mekkiyye”, *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 4, sayı: 11, Temmuz-Aralık 2003.

-----, “Muhyiddin İbnü’l-Arabî’ye Göre Hayâl”, *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, yıl: 4, sayı: 10, Ocak-Haziran 2003.

Dar, B.A., “Sufis Before al-Hallāj” (*A History of Muslim Philosophy*, Ed. M.M. Sharif, A Venture of Low Price Publications, New Delhi 1995 içinde).

Dhaoudi, Mahmoud, “The Cultural-Symbolic Soul: An Islamically Inspired Research Concept for the Behavioral and Social Sciences”, *The American Journal of Islamic Social Sciences*, cilt: 9, sayı: 2.

Dillistone, F.W., “The Function of Symbols in Religious Experience” (*Myth and Symbol* içinde, Ed. F.W. Dillistone, Society for Promoting Christian Knowledge, London 1966 içinde).

Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, “Sûfî Süşüncede Hakikat-Dil İlişkisi Üzerine –İbn Arabî’de Dil, Varlık ve Kur’ân”, *İslâmiyât*, cilt: 2, sayı: 3, Temmuz-Eylül, 1999.

Eliade, Mircae, “Dinlerdeki Sembollerin Araştırılması Konusunda Metodolojik Düşünceler” (*Dinler Tarihinde Metodoloji Denemeleri*, Ed. Mehmet Aydın, çvr. Mehmet Aydın, Mehmet Şahin, Mehmet Soyhun, Din Bilimleri Yayınları, Konya 2003 içinde)

Ernst, Carl W., “Mystical Language and the Teaching Context in the Early Sufi Lexicons” (*Mysticism and Language*, Ed. Steven T. Katz, Oxford University Press, New York 1992 içinde).

Filiz, Şahin, “Mistisizm ve Tasavvuf Arasındaki Temel Farklar (Felsefi Bir Yaklaşım)”, *Diyanet İlmi Dergi*, cilt: 30, sayı: 1, Ocak-Şubat-Mart 1994.

Hamiduddin, M., “Early Sûfis: Doctrine” (*A History of Muslim Philosophy*, Ed. M.M. Sharif, A Venture of Low Price Publications, New Delhi 1995 içinde).

Harris, R. Baine, *Neoplatonism and Islamic Thought*, Ed. Parviz Morewedge, State University of New York Press, Albany 1992.

Hattstein, Markus, “Almoravids and Almohads” (*Islam, Art and Architecture*, Ed. by Markus Hattstein ve Peter Delius, Köneman, Fransa 2000 içinde).

Idel, Moshe, “Reification of Language” (*Mysticism and Language*, Ed. Steven T. Katz, Oxford University Press, New York 1992 içinde).

James, D. G., “Metaphor and Symbol” (*Metaphor and Symbol*, Ed. L.C. Knights, Butterworths, London 1960 içinde).

Kahler, Erich, “The Nature of Symbolism” (*Symbolism and Literature*, Ed. Rollo May, George Braziller Inc., New York 1960 içinde).

Katz, Steven T., “Language, Epistemology, and Mysticism” (*Mysticism and Philosophical Analysis*, Ed. Steven T. Katz, Sheldon Press, London 1978 içinde).

-----, “Mystical Speech and Mystical Meaning” (*Mysticism and Language*, Ed. Steven T. Katz, Oxford University Press, New York 1992 içinde)

-----, “The Conservative Character of Mysticism” (*Mysticism and Religious Traditions*, Ed. Steven T. Katz, Oxford University Press, New York 1983 içinde).

Keller, Carl A., “Mystical Literature” (*Mysticism and Philosophical Analysis*, Ed. Steven T. Katz, Sheldon Press, London 1978 içinde).

Khan, Muhammad Abdurrahman, “Physics and Minerology” (*A History of Muslim Philosophy*, Ed. M.M. Sharif, A Venture of Low Price Publications, New Delhi 1995 içinde).

Lewis, H.D., “Imagination and Experience” (*Metaphor and Symbol*, Ed. L.C. Knights, Butterworths, London 1960 içinde).

Lorberbaum, Yair, “Imago Dei in Judaism: Early Rabbinic Literature, Philosophy, and Kabbalah. The Teaching About God, the Human Person, and Beginning in Talmudic and Kabbalistic Judaism” (*The Concept of God, the Origin of the World, and the Image of the Human in the World Religions*, Ed. Peter Koslowski, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2001 içinde).

McGaha, Michael, “The *Sefer Ha-Bahir* and Andalusian Sûfism”, *Medieval Journal of Christian and Muslim Culture Encounters in Confluence and Dialogue*, cilt: 4, sayı: 1, Mart 1997, Leiden.

Matilal, Bimal Krishna, “Mysticism and Ineffability: Some Issues of Logic and Language”, (*Mysticism and Language*, Ed. Steven T. Katz, Oxford University Press, New York 1992 içinde).

Moore, Peter, “Mystical Experience, Mystical Doctrine, Mystical Technique” (*Mysticism and Philosophical Analysis*, Ed. Steven T. Katz, Sheldon Press, London 1978 içinde).

Nasr, Seyyed Hossein, “Pre-Islamic Iranian Thought” (*A History of Muslim Philosophy*, Ed. M.M. Sharif, A Venture of Low Price Publications, New Delhi 1995 içinde).

-----, “*Shihāb al-Dīn Suhrawardī Maqtūl*” (*A History of Muslim Philosophy*, Ed. M.M. Sharif, A Venture of Low Price Publications, New Delhi 199).

Netton, Ian Richard, “The Neoplatonic Substrate of Suhrawardī’s Philosophy of Illumination: *Falsafa* as *Tasawwuf*” (*The Heritage of Sûfism: The Legacy of Medieval Persian Sûfism (1150–1500)*, Ed. Leonard Lewisohn, Oneworld Publications, Oxford 1992 içinde).

Penner, Hans H., “The Mystical Illusion” (*Mysticism and Religious Traditions*, Ed. Steven T. Katz, Oxford University Press, New York 1983 içinde).

Phillips, Stephen H., “Mystic Analogizing and the “Peculiarly Mystical”” (*Mysticism and Language*, Ed. Steven T. Katz, Oxford University Press, New York 1992 içinde).

Price, H. H., “Paranormal Cognition and Symbolism” (*Metaphor and Symbol*, Ed. L.C. Knights, Butterworths, London 1960 içinde).

Qadir, C. A., “Alexandrio-Syriac Thought” (*A History of Muslim Philosophy*, Ed. M.M. Sharif, A Venture of Low Price Publications, New Delhi 1995 içinde).

Richardson, Cyrill. C., “The Foundations of Christian Symbolism” (*Religious Symbolism*, Ed. F. Ernest Johnson, The Institute for Religious and Social Studies, New York 1955 içinde).

Siddiqi, Mazheruddin, “A Historical Study of Iqbal’s Views on Sûfism”, *Islamic Studies*, The Islamic Research Institute, Pakistan, December 1966, cilt: 5, sayı: 4.

Smart, Ninian, “Understanding Religious Experience” (*Mysticism and Philosophical Analysis*, Ed. Steven T. Katz, Sheldon Press, London 1978 içinde).

Streng, Frederick J., “Language and Mystical Awareness” (*Mysticism and Philosophical Analysis*, Ed. Steven T. Katz, Sheldon Press, London 1978 içinde).

-----, “Language and Mystical Awareness” (*Mysticism and Philosophical Analysis*, Ed. Steven T. Katz, Sheldon Press, London 1978 içinde).

Et-Tavîl, Tevfik, “İbn Arabî’de Ahlâk Felsefesi” (*İbn Arabî Anısına (Makaleler)*, Ed. İbrahim Medkur, çvr. Tahir Uluç, İnsan Yayınları, İstanbul 2002 içinde).

Tillich, Paul, “The Religious Symbol” (*Myth and Symbol* içinde, Ed. F.W. Dillistone, Society for Promoting Christian Knowledge, London 1966 içinde).

-----, “Theology and Symbolism” (*Religious Symbolism*, Ed. F. Ernest Johnson, The Institute for Religious and Social Studies, New York 1955 içinde).

Watson, Goodwin, “A Psychologist’s View of Religious Symbols” (*Religious Symbolism*, Ed. F. Johnson, Ernest, The Institute for Religious and Social Studies, New York 1955 içinde).

Welker, Michael, “Creation, God, and Human Nature in Christianity” (*The Concept of God, the Origin of the World, an the Image of the Human in the World Religions*, Ed. Peter Koslowski, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2001 içinde).

Whitehead, Alfred, “Symbolism in Religion and Literature” (Ed. Rollo May, G. Braziller, New York 1961 içinde).

C. ANSİKLOPEDİ MADDELERİ

Aksu, Hüsamettin, “Hurûfilik”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1998.

Aydın, Mehmet, *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*, Din Bilimleri Yayınları, Konya 2005.

Bozhüyük, Mehmet Emin, “Hurûf”, *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1998.

Dupré, Louis, “Mysticism”, *The Encyclopedia of Religion*, Ed. Mircae Eliade, MacMillan Publishing Company, New York 1987.

Encyclopaedia Britannica, Ed. Warren E. Preece, William Benton Publisher, Chicago 1965.

Fischer, Heribert, “Mysticism”, *Encyclopedia of Theology, The Concise Sacramentum Mundi*, Ed. Karl Rahner, New York 1989.

Harper’s Bible Dictionary, Ed. Paul J. Archtemeir, Harper & Row Publishers, San Fransisco 1817.

Hartner, Willy, “Nûr”, Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi, Maârif Basımevi, İstanbul 1960.

Köktürk, Milay, “Animal Symbolicum”, *Felsefe Ansiklopedisi*, Ed. Ahmet Cevizci, Etik Yayınları, İstanbul 2003.

Litvinskii, B.A., “Mirrors”, maddeyi Rusça’dan İngilizceye çvr. Sylvia Juran, *The Encyclopedia of Religion*, Ed. Mircae Eliade, MacMillan Publishing Company, New York 1987.

McKenzie, John, *Dictionary of the Bible*, Macmillian Publishing Company, New York 1965.

Önal, Mehmet, “Alegori”, *Felsefe Ansiklopedisi*, Ed. Ahmet Cevizci, Etik Yayınları, İstanbul 2003.

Pallet, Ch., “Mir’ât”, *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, Ed. C.E. Bosworth, E. Van Donzel, W.P. Heinrichs, Ch. Pallet, E.J. Brill, Leiden-New York 1993.

Rudolph, Kurt, “Mystery Religions”, maddeyi Almanca’dan İngilizce’ye çeviren Matthew J. O’Connell, *The Encyclopedia of Religion*, Ed. Mircae Eliade, MacMillan Publishing Company, New York 1987.

Splett, Jörg, “Symbol”, *Encyclopedia of Theology*, Ed. Karl Rahner, The Crossroad Publishing Company, New York 1989.

Werblowsky, R.J. Zwi, “Light and Darknes”, *The Encyclopedia of Religion*, Ed. Mircae Eliade, MacMillan Publishing Company, New York 1987.